معارف

مارچ ۲۰۱۸ء

مجلس دارالمصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان میں سالانہ ۲۸۰؍روپئے۔ فی شمارہ ۲۵؍روپئے۔ رجسٹرڈ ڈاک ۴۸۴؍روپئے

دیگر ممالک میں سادہ ڈاک ۱۶۶۰؍روپئے۔ دیگر ممالک رجسٹرڈ ڈاک ۱۷۸۰؍روپئے

ہندوستان میں ۵ سال کی خریداری صرف ۱۳۰۰؍روپئے میں دستیاب۔

پاکستان میں ماہنامہ معارف کے لئے رابطہ کریں

HAFIZ SAJJAD ELAHI

196 - AHMAD BLOCK, NEW GARDEN TOWN

LAHORE (PUNJAB) PAKISTAN

Tel: 0300 - 4682752, (R) 5863609, (O) 7280916

Email: abdulhadi_133@yahoo.com

سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں۔ بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں۔

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY, AZAMGARH

- زرتعاون ختم ہونے پر تین ماہ کے بعد رسالہ بند کردیا جائے گا۔
- معارف کا زرتعاون وقت مقررہ پر روانہ فرمائیں۔
- خط وکتابت کرتے وقت رسالہ کے لفافے پر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں۔
- معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی۔
- کمیشن ۲۵ فیصد ہوگا۔ رقم پیشگی آنی چاہئے۔

Email: shibli_academy@rediffmail.com, info@shibliacademy.org

Website: www.shibliacademy.org

Bank Name: Punjab National Bank - Heerapatti, Azamgarh

Account No: 4761005500000051 - IFSC No: PUNB0476100

✆ (Office Mobile) 09170060782

عبدالمنان ہلالی (جوائنٹ سکریٹری؍منیجر) نے معارف پریس میں چھپوا کر

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ سے شائع کیا۔

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی کا علمی و دینی ماہنامہ

معارف

جلد نمبر ۲۰۱ ماہ جمادی الثانی ۱۴۳۹ھ مطابق ماہ مارچ ۲۰۱۸ء عدد ۳

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی
پوسٹ بکس نمبر: ۱۹
شبلی روڈ، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۰۰۱

فہرست مضامین

شذرات

دارالمصنّفین کی تعمیرِ نو کی مہم دس سال پہلے شروع کی گئی تھی۔ دس سال پہلے اسی مہینہ میں اس عظیم ملی ادارے کی خدمت کا بارگراں ان کمزور کاندھوں پر آن پڑا تھا۔ اس وقت اس ادارہ کی صورتِ حال کیا تھی اور وقت کے بے رحم ہاتھوں نے اس گراں مایہ ملی ورثہ کو کس حال میں پہنچا دیا تھا اس سے آپ اچھی طرح واقف ہیں، اس لیے اس کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اس عرصہ میں اس کی عظمتِ رفتہ کی بازیافت اور اس کی تعمیرِ نو کے محاذ پر اللہ کے فضل و کرم سے تھوڑا بہت جو کچھ بھی ہوسکا ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے۔ علاوہ ازیں اس کی کسی قدر تفصیل ان صفحات میں پیش کی جاتی رہی ہے۔ اس لیے اس کو بھی یہاں بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ دستیاب وسائل، مواقع اور امکانات کو دیکھتے ہوئے محض اللہ کے فضل و کرم سے جو کچھ ممکن ہوسکا ہے وہ باعث اطمینان و تشکر ہے۔ یہ اس کا بے پایاں کرم ہے کہ زندگی کی شام میں اس عظیم ملی ادارہ کی کچھ خدمت کی توفیق نصیب ہوئی۔

حاصلِ عمر نثارِ رہ یارے کردم شادم از زندگیِ خویش کہ کارے کردم

۲۰۰۸ء سے ۲۰۱۸ء تک کے اس دس سالہ سفر کی داستان دردانگیز بھی ہے اور حوصلہ افزا بھی۔ اس میں سبق آموزی اور عبرت پذیری کے بہت سے پہلو ہیں۔ اس سے ہمارے قومی رویوں کا بھی بہت کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ یوں بھی ایک ایسے شخص کے لیے جس کو اس طرح کے قومی کاموں کا کوئی تجربہ نہیں تھا یہ مشکل کام تھا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ:

سفر ہے شرط مسافر نواز بہتیرے ہزارہا شجر سایہ دار راہ میں ہے

لیکن سفر کی صعوبتیں اور مشکلات تو اپنی جگہ مسلّم ہیں خاص طور سے ایسا سفر جس کے احوال و مقامات سے مسافر آگاہ نہ ہو۔ چنانچہ اس دوران طرح طرح کے تجربات سے واسطہ پڑا۔ کہیں بے اعتنائی سے حوصلہ ٹوٹتا ہوا محسوس ہوا تو کہیں نوازشوں نے شوقِ آبلہ پائی کو مہمیز کیا۔ بہرصورت یہ قافلۂ شوق افتاں و خیزاں منزل مراد کی طرف گامزن رہا گو رفتار اکثر سست رہی۔ اگر پیشِ نظر کوئی مقصد ہو تو نظریں ہمیشہ منزل مقصود پر مرکوز رہتی ہیں اور ہمت شکن واقعات کا اثر بھی زیادہ دیرپا نہیں ہوتا۔ ادارہ کی تعمیر و ترقی کے تعلق سے ابتدا ہی سے جو منصوبے پیش نظر تھے وہ ان حالات میں دیوانے کے خواب معلوم ہوتے تھے لیکن توفیق ایزدی اگر شامل حال ہو تو بظاہر ناممکن بھی ممکن ہوجاتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے کچھ کے مکمل ہونے کی خوشی حاصل ہوچکی ہے اور جو ابھی تشنۂ تعبیر ہیں ان کے بارے میں یقین ہے کہ انشاءاللہ وہ بھی پایۂ تکمیل کو پہنچیں گے۔

تمناؤں اور آرزوؤں کی یہ فہرست بہت طویل نہیں ہے اور نہ ہی ایسی جس کا حصول ممکن نہ ہو اور قوم

جس کا تحمل نہ کرسکے۔ دارالمصنّفین ایک عالمی حیثیت کا ادارہ ہے۔ عالمی سطح پر اس کے اس مقام و مرتبہ کا اعتراف کیا گیا ہے۔ اس نے جو لٹریچر تیار کیا ہے علم و دانش کی دنیا میں اسے حوالہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس پس منظر میں یہ خواہش کچھ بیجا نہیں کہ یہاں وہ سہولتیں بھی دستیاب ہوں جن کی اس سطح کے عالمی حیثیت کے اداروں کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور وہ بالعموم ان کو حاصل بھی ہوتی ہیں۔ یہ بھی جی چاہتا ہے کہ اکیڈمی میں کام کرنے والوں کے لیے بہتر حالات اور کام کرنے کے لیے بہتر ماحول فراہم کیا جائے۔ اگر پہلی خواہش پوری ہونے کی صورت پیدا ہوگی تو یہ خودبخود پوری ہوجائے گی اس لیے کہ یہ بھی اسی کا ایک حصہ ہے۔ ایک ایسے ادارہ کے لیے جس کا اختصاص تحقیق و تصنیف ہو لائبریری رگِ جاں کی حیثیت رکھتی ہے۔ جدید سہولیات سے آراستہ ایک اعلیٰ درجہ کی لائبریری دارالمصنّفین جیسے ادارہ کی بنیادی ضرورت ہے۔ ہم کو بزرگوں سے ایک اچھی لائبریری وراثت میں ملی تھی لیکن وسائل کی شدید قلت کی وجہ سے وہ وقت کی تیز رفتاری کا ساتھ نہیں دے سکی۔ جناب اکھلیش یادو کی حکومت نے جاتے جاتے لائبریری کی تعمیر کے لیے چھ کروڑ کی ایک گرانٹ منظور کی تھی لیکن نئی حکومت کے آنے کے بعد یہ معاملہ تعویق میں پڑ گیا ہے۔ مہمان خانہ اور کانفرنس ہال کے لیے مزید سہولیات کی ضرورت ہے۔ بعض ضروری عمارتوں کی تعمیر بھی بنیادی ضرورتوں میں شامل ہے۔ ایک صاف ستھرا پھولوں کے خوبصورت قطعوں اور سرسبز و شاداب لانوں سے آراستہ کیمپس بھی اس فہرست میں شامل ہے اس لیے کہ تخلیقی عمل کے لیے کتاب کے ساتھ فراغت اور گوشۂ چمن کی بھی آرزو کی جاتی ہے، فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بلکہ ان سب سے بھی زیادہ اتنے وسائل کی فراہمی کہ حالاتِ زمانہ اور وقت کے تقاضوں کے مطابق تحقیق و تصنیف کے نئے شعبے کھولے جاسکیں اور ان موضوعات پر کام کرنے والے ماہرین کی خدمات حاصل کی جاسکیں۔ اس میدان میں کرنے کے کام پہلے بھی کم نہ تھے لیکن ملک کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کی وجہ سے ان کی اہمیت اور ضرورت میں بہت اضافہ ہوگیا ہے اور ان پر فوری توجہ کی ضرورت پہلے سے بہت بڑھ گئی ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں نے اپنے طویل دورِ حکمرانی میں اپنے فرائض کی ادائیگی میں شدید کوتاہی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کے نتائج آج سب کے سامنے ہیں اور ان کے ادراک کے لیے بہت زیادہ ژرف نگاہی کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر ہم موجودہ حالات اور ان کے تقاضوں کا بروقت اور صحیح ادراک نہیں کرسکے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری اقدامات کرنے میں کوتاہی کے مرتکب ہوئے تو اس کی بھاری قیمت خود ہماری نسل کو اور آیندہ نسلوں کو ادا کرنی پڑے گی۔ اس کے لیے تاریخ ہمیں معاف نہیں کرے گی۔ ہندوستان جیسے تکثیری معاشرہ میں رہنے کے کچھ لوازم اور ضروریات ہیں جن کا لحاظ بہرحال ہندوستانی مسلمانوں کو کرنا ہے۔

الغوطہ جسے غوطۂ دمشق بھی کہتے ہیں، اپنے باغوں، پھلوں، میٹھے پانی اور زمین کی غیر معمولی زرخیزی اور شادابی کے لیے شہرت رکھتا تھا۔ اس علاقہ میں بردیٰ ندی کے علاوہ متعدد چھوٹی ندیوں اور آب پاشی کے لیے

بنائے جانے والی نہروں کا ایک جال سا بچھا ہوا تھا جو اس کی شادابی اور فطری خوبصورتی میں اضافہ کرتا تھا۔ یہاں دنیا بھر سے آنے والے سیاحوں کا ہجوم رہتا تھا۔ اس کی قدامت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہاں ابتدائی ہجری عہد کے آثار موجود ہیں۔ یہاں حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ اور حضرت عبداللہ بن سلامؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کرام آسودہ خاک ہیں۔ چار لاکھ نفوس کی آبادی پر مشتمل یہ علاقہ دمشق سے صرف دس کلومیٹر دور ہے۔ اس کو دیکھ کر اس پر جنت ارضی کا گمان ہوتا تھا۔ جو وہاں آتا اس کے فطری حسن کا اسیر ہوجاتا۔ یہ اس کا ماضی تھا۔ لیکن اس کا حال ایسا دردناک اور دل دوز ہے کہ اس کے تصور سے کلیجہ منھ کو آتا ہے۔ چشم تصور سے ان لاکھوں بھوکے پیاسے اور زخمی بوڑھوں، عورتوں اور بچوں کو دیکھنے کی کوشش کیجیے جو زمین اور آسمان سے مسلسل برسنے والی آگ کی زد میں ہیں اور جن کا بھری پری دنیا میں کوئی پرسان حال نہیں اور نہ کوئی جائے پناہ۔

نہاں دردیست اندر دل اگر گویم زباں سوزد اگر دم در کشم ترسم کہ مغزِ استخواں سوزد

آج یہ جنت ارضی جہنم کا نمونہ ہے اور پورا علاقہ ایک وسیع و عریض قبرستان میں تبدیل ہوتا جارہا ہے۔ غوطہ ۲۰۱۳ سے شامی درندوں کے محاصرہ میں ہے۔ بشارالاسد جیسے سفّاک حکمراں کے ہاتھوں اس طویل مدت میں یہاں کے باشندوں پر جو کچھ گذری ہوگی اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ بشارالاسد کی اسٹریٹجی یہ رہی ہے کہ اس پوری آبادی کو بھوک سے مرنے پر مجبور کردیا جائے۔ لیکن اس سے بھی اس کی تسلی نہیں ہوئی تو اس نے اس پورے خطے کو راکھ کے ڈھیر میں تبدیل کردینے کی مہم کا آغاز کردیا۔ ۱۹ر فروری سے روسی بمبار جہازوں اور شامی ٹینکوں کے ہاتھوں اس خطہ کے بدنصیب انسانوں پر جو کچھ گذر رہی ہے اس کا بیان کرنا ممکن نہیں۔ شہری آبادی پر بمباری سنگین جنگی جرم ہے لیکن علی الاعلان اس جرم کا ارتکاب کیا جارہا ہے اور ان ظالموں کو کوئی نہ تو روکنے والا ہے اور نہ ٹوکنے والا۔ جو تفصیلات سامنے آرہی ہیں ان کو سنگ دل سے سنگ دل آدمی سنے اور دیکھے تو اس کی آنکھوں میں آنسو آجائے لیکن مسلم ممالک کے حکمراں نہ جانے کس مٹی کے بنے ہوئے ہیں کہ ان کے اوپر کسی چیز کا بھی اثر نہیں ہوتا۔ ہر حکومت اپنی مصلحت کی اسیر ہے۔ کیا انسانیت مرچکی ہے؟ کیا اسلامی اخوت ایک لفظِ بے معنی ہے؟ کیا اب قرآن کی یہ پکار سننے والا کوئی نہیں رہا؟

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا وَّ اجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا۔ (النساء:۷۵)

آخر تم اللہ کی راہ میں ان ناتواں مردوں، عورتوں اور بچوں کے لیے کیوں نہیں لڑتے جو فریاد کر رہے ہیں کہ خدایا ہم کو ان ظالموں کی بستی سے نجات دے اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی اور مددگار پیدا کردے۔

مقالات

انساب الاشراف
میں مدنی روایات سیرت کا جائزہ

مولوی کلیم صفات اصلاحی

راقم نے کتاب انساب الاشراف کی مکی روایات کا ایک جائزہ معارف جون ۲۰۱۷ء میں پیش کیا تھا۔مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی کتاب کے اہم مدنی واقعات کا بھی جائزہ لے لیا جائے تا کہ اس کتاب کی روشنی میں آنحضورؐ کی حیات طیبہ کا ایک مکمل مرقع سامنے آجائے۔تاہم اس سے قبل ہجرت کے متعلق بعض بنیادی باتوں کی وضاحت یا اس کی جانب اشارہ ضروری ہے۔

ہجرت کی روح اوراس کی بنیادی تفہیم کے متعلق یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ دعوت و تبلیغ کے کاموں کی تکمیل میں آپؐ کی قدم قدم پر آزمائشوں میں ہجرت کا عمل بھی ہے۔یہ اللہ کے حکم سے انتہائی دشوار گذار،صبر آزما اور آزمائشی عمل تھا۔آپؐ نے تنہا بے سروسامانی کے عالم میں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ یہ سفر اختیار کیا۔اہل مکہ نے آپؐ کے تعاقب کا اشتہار دیا ہے۔جس کی وجہ سے انعام کی طلب میں آپؐ کا پیچھا کیا گیا۔آپؐ نے حفاظتی نقطۂ نظر سے عام راستہ چھوڑ کر دوسرا ایسا راستہ اختیار کیا، عبداللہ بن اریقط جن کو رہنمائی کے لیے اجرت پر رکھا گیا تھا ان کا ساتھ بھی بہت دور تک نہ تھا۔مکہ سے مدینہ کی دوری تقریباً ساڑھے چار سو میل ہے۔اس طویل سفر کے لیے جس قدر زادِ راہ اور سامان خورد ونوش کی ضرورت ہوتی ہے،وہ بھی پاس نہ تھا۔بعض سیرت نگاروں کی تصریح کے مطابق ۲۷ /صفر ۱۳ /نبویؐ بروز جمعرات یہ سفر شروع ہوا اور ۸ /ربیع الاول ۱۳ /نبویؐ بروز دوشنبہ آپؐ قبا پہنچے، جو مدینہ سے صرف تین میل پہلے واقع ہے(۱)۔یعنی کل ۱۲ دن لگے۔ان بارہ دنوں میں آپؐ نے جن دقتوں

دارالمصنّفین،شبلی اکیڈمی،اعظم گڑھ۔

اور مشکلوں کا سامنا کیا، کتب سیر و احادیث اس کی تفصیلات سے خالی ہیں، اس کے برعکس سیرت نگاروں نے اس صبر آزما سفر کی جو تفصیلات فراہم کی ہیں، اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے یہ کوئی آسان سفر تھا۔ جو کچھ مشکل تھی بس حدود مکہ تک تھی، اس سے انکار نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض خوش قسمت افراد کو یہ توفیق بخشی کہ وہ آپؐ کی کچھ مدد کر سکیں لیکن اس کا تذکرہ ضمناً ہونا چاہیے تھا۔ واقعات ہجرت میں اس کا اہمیت کے ساتھ ذکر کرنا یا اس کو اہمیت دینا آپؐ کے سفر ہجرت کی اس عظمت کو متاثر یا گم کرتا ہے جو اس سے مطلوب ہے۔ بہر حال یہ الگ موضوع ہے جس پر تحقیق ہونی چاہیے۔

جیسا کہ اس سے پہلے مکی روایات والے مضمون میں ذکر آچکا ہے کہ آنحضورؐ کی مکی زندگی کے واقعات ہجرت پر ختم ہوتے ہیں۔ ہجرت کے متعلق بعض اہم اور بنیادی واقعات اور بعض ضروری تفصیلات اور مدینہ منورہ سے تین میل پہلے قبا میں حضرت کلثوم بن الہدم کے یہاں قیام کا حال مختصراً آچکا ہے۔ اس کے باوجود اس مقدس سفر کے بعض اہم واقعات جن کا ذکر بخاری میں موجود ہے بلاذری میں موجود نہیں۔ تسلسل واقعات کا لحاظ کرتے ہوئے یہاں ان کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:

حضرت زبیرؓ سے آپؐ کی ملاقات: اس سفر میں حضرت زبیر بن العوامؓ سے آپؐ کی ملاقات ہوئی۔ بخاری کے بیان کے مطابق راستہ میں آنحضورؐ کو زبیر بن العوام ملے۔ یہ شام سے آرہے تھے اور بعض مسلمان تاجران کے ساتھ تھے۔ انھوں نے آنحضورؐ اور حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں سفید کپڑے پیش کیے (۲)۔ لقی الزبیر فی رکب من المسلمین کانوا تجارا قافلین من الشام فکسا الزبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر ثیاب بیاض۔

واقعہ سراقہ کی تفصیلات: اسی طرح سراقہ بن جعشم کے واقعہ میں بلاذری نے ایجاز سے کام لیا اور بعض نہایت ضروری اور جزوی معلومات آنے سے رہ گئیں۔ جیسے جب سراقہ آنحضورؐ اور ابوبکرؓ سے قریب ہوئے تو ان کے گھوڑے کے پاؤں زمین میں دھنس گئے، انھوں نے امان طلب کی اور قریش کے ارادوں اور سازشوں سے آپؐ کو باخبر کیا۔ چنانچہ رسول اللہؐ نے ان کے لیے پروانۂ امن قطعہ ادیم میں تحریر کیا۔ وہ ان کے پاس مستقل رہا، بعد میں فتح مکہ کے وقت جب آپؐ طائف اور جعرانہ کے مابین تھے تو سراقہ نے اسی پروانہ رحمت کو آپؐ کے سامنے پیش کیا اور اسلام لائے۔ (ص ۲۶۳)

بلاذری کی اس مختصر روایت سے پتہ چلتا ہے کہ پروانہ امن آپؐ نے خود تحریر کیا تھا۔ فکتب

له رسول الله صلی الله علیه وسلم کتاب امنة و موادعة، لیکن بخاری کی تصریح کے مطابق حضرت ابوبکرؓ کے غلام عامر بن فہیرہ نے چمڑے کے ایک ٹکڑے پر یہ پروانہ لکھا تھا(۳)۔ بلاذری نے کاتب کا نام نہیں لکھا۔ جبکہ ابن ہشام میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اسے تحریر کیا تھا۔(ج۱،ص ۲۹۴)

یہاں سوال یہ ہے کہ سراقہ نے اس حالت میں پروانۂ امن کی درخواست کیوں کی؟ بلاذری کی روایت سے اس کا جواب معلوم کرنا مشکل ہے۔ بخاری کے ہاں اس کا جواب موجود ہے کہ بار بار ناکامی کے بعد سراقہ کو یقین ہوگیا کہ آپؐ ضرور کامیاب ہوں گے۔ بخاری نے سراقہ کی زبانی درج ذیل الفاظ نقل کیے ہیں۔ و وقع في نفسي حين لقيت ... ان سيظهر امر رسول الله صلى الله عليه وسلم (۴)۔

واقعۂ ام معبد: ہجرت کے مشہور واقعات میں ام معبد کا واقعہ بھی ہے۔ بیشتر کتب حدیث و سیرت میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ ابن ہشام، ابن سعد، طبرانی، حاکم، ذہبی، ابن کثیر اور ابن تیمیہ وغیرہ نے اس واقعہ کا بڑے اہتمام سے ذکر کیا ہے۔ بلاذری کا اسلوب ہے کہ وہ زیادہ مشہور واقعات کو مع سند لکھنے کے بجائے لفظ "قالوا" سے نقل کرتے ہیں، چونکہ ام معبد کا واقعہ محدثین و اصحاب سیر میں خاصی شہرت کا حامل ہے۔ اس لیے بلاذری نے اس واقعہ کو رقم کرنے کے لیے ضبط روایت کا مذکورہ بالا اسلوب اپنا کر اس کو مختصراً لکھا ہے۔

ان کے مطابق آنحضورؐ ام معبد عاتکہ بنت خالد بن خلیف الخزاعی جو اکثم بن الجون بن منقذ الخزاعی کی بیوی تھیں کے پاس سے گذرے۔ وہ رسول اللہؐ کے پاس ایک بکری جو کمزور و لاغر ہونے کے سبب چرنے کے لیے دوسری بکریوں کے ساتھ نہ جاسکی تھی، ذبح کرنے کے لیے لائیں تو آپؐ نے اس کے تھن پر ہاتھ پھیرا، وہ دودھ دینے لگی، آپؐ نے فرمایا اس کو ذبح نہ کرنا۔ پھر دوسری بکری پیش کی جو ذبح کی گئی۔ اس کا گوشت پکایا گیا، آپؐ، حضرت ابوبکرؓ، عامر بن فہیرہ اور ابن اریقط نے کھایا اور زادِ راہ کے لیے بھی رکھ لیا۔ اس کے باوجود اچھا خاصا گوشت بچ رہا۔ ام معبد کہتی ہیں کہ جس بکری کے تھن پر آپؐ نے ہاتھ پھیرا تھا، وہ عام الرمادہ یعنی ہجرت کے اٹھارہ برس بعد تک زندہ تھی۔ ہم اس کو صبح و شام دوہتے تھے (ص ۲۶۲) اس کے بعد ام معبد کے پاس آپؐ کے قیام کے متعلق تین اشعار نقل کیے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ ام معبد نے آنحضورؐ کا سراپا بیان کیا ہے، جس کا ذکر

ہم آئندہ کریں گے۔(ایضاً)

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ام معبد کے پاس آپؐ کے ذرا سے قیام کے متعلق جو روایت بعض اصحاب سیر و محدثین نے نقل کی ہیں، اس سے محسوس ہوتا ہے کہ ام معبد کی حیثیت گویا سیرت میں ایک اہم مرجع کی ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ آپؐ نے خیمۂ ام معبد میں تھوڑی دیر آرام فرمایا اور چلے گئے، جیسا کہ ابن ہشام نے لکھا کہ دونوں حضرات خیمہ ام معبد میں شریفانہ اترے اور شام کے وقت چلے گئے **وھما نزلا بالبر ثم تروحا**۔(ج۱،ص ۲۹۳) یہ بھی ممکن ہے کہ بکری کا دودھ آپؐ نے دوھا اور آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ اور ام معبد وغیرہ سیراب ہوئے۔ تاہم اس ایک واقعہ کی جزئیات میں تضاد اور لفظوں میں بڑا اختلاف ہے۔ کسی روایت میں ہے کہ ام معبد نے بکری ذبح کرنے کے لیے پیش کی، کسی میں ام معبد نے کہا کہ میرے پاس آپؐ کی ضیافت کے لیے کچھ بھی نہیں، کسی میں ہے کہ آپؐ ام معبد سے خود ہم کلام ہوئے، کسی سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ جانے لگے تو ام معبد نے اپنے بچے کے ذریعہ آپؐ کو بلایا اور دونوں کے درمیان گفتگو بچے کے توسط سے ہوئی، کسی روایت سے ایک اور کسی سے دو بکری کے موجود ہونے کا علم ہوتا ہے۔ بہر حال درایتی نقطۂ نظر سے اس روایت پر بڑی بحث کی گنجائش ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے ہجرت کی تفصیلات میں اس واقعہ کو جگہ نہیں دی ہے۔ حاکم لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں اس کی تخریج نہیں ہوئی ہے(۶)۔ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ایسے طرق سے مروی ہے جو ایک دوسرے سے منضبط ہیں(۷) **مروی من طرق یشد بعضھا بعضا**۔ شیخ البانی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ البتہ متعدد طرق سے مروی ہونے کے سبب ممکن ہے، یہ حسن یا صحیح کے درجہ تک پہنچ جائے(۸) **ضعیف و قدیر تقی الی الحسن او الصحۃ بتعدد طرقہ**۔

اس کے علاوہ اس مقدس سفر کے دوران آپؐ کن کن مقامات سے گذرے۔ بلاذری کے یہاں مرتب انداز میں اس کی روداد نہیں ملتی، جب کہ ابن سعد وغیرہ نے اس کے تمام مراحل بیان کیے ہیں۔(۹)

قبیلۂ بریدہ کا قبول اسلام: بریدہ بن الحصیب اسلمی کے متعلق لکھا ہے کہ مکہ اور مدینہ کے راستہ میں آنحضورؐ سے ملاقات ہوئی، آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی، انہوں نے قبول کیا، انہوں نے

اپنے چوپایوں کے متعلق آپؐ سے قلت لبن کی شکایت کی، آپؐ کے سامنے دودھ پیش ہوا، آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ نے دودھ پیا اور ان کے لیے برکت کی دعا فرمائی (ص ۲۶۲) بعض سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ بریدہ سو اونٹ کے انعام کی لالچ میں آپؐ کو گرفتار کرنے کے لیے نکلا تھا لیکن جب اس کو آپؐ سے ہم کلام ہونے کا موقع نصیب ہوا تو وہ اپنے قبیلہ کے ستر آدمیوں کے ساتھ اسلام سے مشرف ہوا (۱۰)۔ بلاذری کی روایت سے اس پس منظر کا اندازہ نہیں ہوتا۔

اب بلاذری کی پیش کردہ مدنی روایات ملاحظہ فرمائیں۔

قبا میں داخلہ اور قیام: بعض سیرت نگاروں کے مطابق آپؐ اپنے گھر سے ۲۷؍صفر ۱۳؍نبویؐ روز پنجشنبہ مطابق ۱۲؍ستمبر ۶۳۲ء کو نکلے (۱۱)۔ لیکن ابن ہشام، ابن سعد اور خود بلاذری نے آنحضورؐ کے نکلنے کی متعین تاریخ نہیں لکھی ہے۔ شبلی نے بھی اس قدر لکھا ہے کہ ''نبوت کا تیرہواں سال شروع ہوا اور اکثر صحابہ مدینہ پہنچ چکے تو وحی الٰہی کے مطابق آنحضرتؐ نے بھی مدینہ کا عزم فرمایا'' (۱۲)۔ البتہ قبا میں داخلہ اور قیام کے متعلق بلاذری لکھتے ہیں کہ آپؐ بروز دوشنبہ ۱۲؍ربیع الاول مدینہ پہنچے، پورا شہر آپ کے لیے چشم براہ تھا۔ ایک یہودی نے قلعہ سے دیکھا اور پکار کر کہا ''اہل عرب تمہارے صاحب (جن کا تم انتظار کر رہے تھے) آ گئے۔ بنو عمرو بن عوف بن مالک کی تکبیر سے پورا شہر گونج اٹھا۔ آپؐ بنی عمرو بن عوف کی طرف بڑھے اور کلثوم بن الہدم کے یہاں قبا میں فروکش ہوئے (ص ۲۶۳) اور یہی صحیح ہے۔ لوگ آ آ کر شرف دید سے مشرف ہوتے اور نذرانہ سلام پیش کرتے۔ **فاقبل الناس یاتونه یسلمون علیه۔** (ایضاً)

بعض روایتوں میں ہے کہ آپؐ سعد بن خیثمہ کے پاس ٹھہرے، لیکن بلاذری نے صاف طور پر اس روایت کی تغلیط کی اور غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ چونکہ آپؐ کا ان کے پاس گفتگو کے لیے اکثر آنا جانا ہوتا تھا، اس لیے بعض لوگوں نے سمجھ لیا کہ آپؐ انہیں کے پاس ٹھہرے ہیں (ایضاً)۔ **و ذلک انه کان اکثر اتیانه للحدیث عنده فظن قوم انه نازل علیه۔** آگے حضرت عروہ سے ایک حدیث بھی تائیداً نقل کی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر مہاجر صحابہ بھی بنی عمرو ہی کے یہاں ٹھہرے۔ **و کان نزول الناس جمیعا علی بنی عمرو بن عوف، لم یتجاوزهم۔** (ایضاً)

شاہ ولی اللہ نے قبا میں آپؐ کے داخلہ کی تاریخ ۸؍ربیع الاول روز دوشنبہ لکھی ہے۔ ''چوں

عمر شریف بہ پنجاہ و سہ سال رسید ہجرت کردند از مکہ بسوی مدینہ روز دوشنبہ ہشتم ربیع الاول داخل شدند در مدینہ روز دوشنبہ'' (۱۳)۔ شبلی لکھتے ہیں ''اکثر مورخین کا اتفاق ہے کہ یہ ۸؍ربیع الاول ۱۳؍نبوی (مطابق ۲۰؍ستمبر ۶۲۲ء) تھی'' (۱۴)۔ ابن ہشام نے بھی ۱۲؍ربیع الاول بروز دوشنبہ کی تاریخ لکھی ہے۔ قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ یوم الاثنین .... اثنتی عشرۃ لیلۃ مضت من شہر ربیع الاول۔ (۱۵)

مدت قیام: بلاذری کے بیان کے مطابق آپؐ بنی عمرو بن عوف کے یہاں دوشنبہ، منگل، بدھ اور جمعرات تک رہے۔ جمعہ کے روز وہاں سے نکلے، بنی نجار کے خاندان بنی سالم میں جمعہ پڑھایا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپؐ قبا میں ۲۳؍اور بعض کے مطابق تقریباً ۱۰؍روز قیام پذیر رہے۔ (ایضاً)

عام طور پر سیرت نگاروں مثلاً ابن ہشام اور ابن سعد وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ تاریخ اسلام میں پہلی نماز جمعہ ہے جو ادا کی گئی (۱۶) لیکن بلاذری کی نقل کردہ روایت سے اس قسم کا اظہار نہیں ملتا۔

مسجد قبا کی تعمیر کا واقعہ: سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ قبا میں آپؐ کا سب سے پہلا کام مسجد تعمیر کرانا تھا۔ علامہ شبلی نے وفاء الوفا کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت کلثوم کی ایک افتادہ زمین تھی، جہاں کھجوریں سکھلائی جاتی تھیں، یہیں آپؐ نے اپنے دست مبارک سے مسجد کی بنیاد ڈالی۔ مسجد کی تعمیر میں مزدوروں کے ساتھ آپؐ خود بھی شامل تھے، بھاری بھاری پتھروں کو اٹھاتے وقت جسم مبارک خم ہوجاتا تھا (۱۷)۔ لیکن بلاذری نے مسجد قبا کی تعمیر کے سلسلہ میں کوئی روایت نقل نہیں کی، البتہ ایک بات یہ لکھی ہے کہ رسول اللہؐ کے مدینہ پہنچنے سے پہلے ابوسلمہ بن عبدالاسد وہاں پہنچ چکے تھے، ان کے علاوہ جو اور لوگ قبا میں پہنچے انہوں نے قبا میں ایک مسجد بنائی جس میں وہ نماز پڑھتے تھے۔ اس وقت نماز بیت المقدس کی جانب رخ کرکے پڑھی جاتی تھی، اسی لیے لوگوں نے اس کا رخ بیت المقدس کی طرف کیا تھا۔ جب آپؐ وہاں پہنچے تو آپؐ نے بھی لوگوں کو اس میں نماز پڑھائی۔ اس وقت تک سالم مولی ابی حذیفہ امام تھے (ص ۲۶۴)۔ وکان سالم مولی ابی حذیفہ یوم المہاجرین من مکۃ الی المدینۃ ثم امہم بالمدینۃ حتی قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

بلاذری نے یہ روایت لفظ ''قالوا'' سے نقل کی ہے۔ اس لیے اس کے مقابل وہ روایات زیادہ معتبر موثق ہیں جو مسجد قبا کی تعمیر سے متعلق ہیں۔ تاریخ اسلام کا یہ مسلم واقعہ ہے کہ آپؐ نے قبا

میں مسجد کی بنیاد رکھی۔ قرآن مجید کی آیت ''لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ (توبہ ۹:۱۰۸) اس میں لَمَسْجِدٌ سے تقریباً تمام مفسرین نے مسجد قبا ہی مراد لیا ہے۔

اس کے بعد سالم مولیٰ ابی حذیفہ کے فضائل پر مشتمل چند روایتیں اور حدیثیں نقل کی گئی ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے بلاذری کی نقل کردہ اس روایت پر کوئی حاشیہ نہیں دیا۔

دیگر روایات میں حضرت علیؓ کی قبا میں کلثوم کے یہاں تشریف آوری، جندع بن حمزہ جندعی کی حالت مرض میں مدینہ ہجرت کی خواہش اور راستہ میں اضاۃ کے مقام پر ان کا انتقال اور ان کی شان میں آیت ''وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ'' الخ کا نزول، پھر اس سلسلہ میں اختلاف یعنی واقدی کے مطابق یہ آیت جندب اور بعض کے مطابق اکثم بن صیفی اور سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق ضمرہ بن العیص کے متعلق نازل ہوئی، یہ تفصیل بہم پہنچائی ہے (ص ۲۶۵)۔ اکثم بن صیفی کے متعلق بلاذری نے لکھا ہے کہ ''ذلک غیر ثبت''۔ (ایضاً)

''شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ عَلٰى مِثْلِهٖ'' کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ عبداللہ بن سلام کی شان میں نازل ہوئی (ص ۲۶۶)۔ نزل فی عبد السلام۔ ساتھ ہی ان کے قبول اسلام کی قدرے تفصیل سے روداد لکھی ہے۔

مدینہ میں داخلہ اور ابوایوبؓ کے گھر کا قیام: بلاذری نے یہ بیانات لکھے کہ آنحضورؐ اپنی ناقہ قصوا پر سوار تھے، لوگ آپؐ کے دائیں بائیں آپؐ کے ساتھ چل رہے تھے، ہر خاندان سے یہی آواز آتی ''تشریف لائیے، ہماری دولت وثروت، قوت وطاقت، گھر بار سب آپؐ کے لیے حاضر ہے۔ آپؐ فرماتے، راستہ چھوڑ دیے، یہ اونٹنی خدا کی طرف سے مامور ہے، آپؐ نے لگام ڈھیلی کی، اونٹنی جہاں مسجد نبوی ہے وہیں بیٹھ گئی۔ یہ اصلاً اسعد بن زرارہ کے پڑوس میں دو یتیموں کی خالی زمین تھی، جہاں کھجوریں سکھائی جاتی تھیں (ص ۲۶۶)۔ آپؐ اترے، ابوایوبؓ اور ان کی اہلیہ ام ایوب آئے، دیکھا کہ لوگ آپؐ کو اپنے اپنے یہاں ٹھہرانے کی باتیں کر رہے ہیں۔ ابوایوب اور ان کی اہلیہ نے اونٹنی سے کجاوا اتارا اور اپنے گھر کی جانب چل دیے۔ آپؐ نے یہ منظر دیکھا تو فرمایا، آدمی اپنی سواری کے

ساتھ ہے، ابوامامہ اسعد بن زرارہ نے اونٹنی کی لگام اپنے ہاتھ میں لی اور اپنے گھر لے کر چلے گئے۔ سو اونٹنی انہیں کے پاس رہی، یہ بھی روایت ہے کہ اونٹنی کو ابی ابن کعب اپنے گھر لے گئے۔ بلاذری لکھتے ہیں کہ اسعد کے پاس اونٹنی والی روایت زیادہ صحیح ہے۔ **و کونھا عند اسعد اثبت** (ص ۲۶۷)۔ ابو ایوب نے کہا کہ میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، میرے لیے یہ بات بہت گراں ہے کہ میں بالا خانہ پر رہوں اور آپؐ میرے نیچے، چنانچہ ابوایوب اور ان کی اہلیہ نیچے آ گئے اور آپؐ کو اپنے گھر کی اوپری منزل پر ٹھہرایا (ایضاً)۔ **قال ابو ایوب بابی انت و امی، انی اعظم ان اکون فوقک و انت تحتی، فتحوّل و اھلہ الی اسفل و نزل رسول اللہ فی علو دارہٖ۔**

حضرت ابو ایوب کے مکان میں آپؐ کی رہائش کی بات محدثین و سیرت نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے تاہم بالا خانہ میں آپؐ کے قیام کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ بلاذری کے برعکس ابن ہشام (۱۸)، صاحب اصابہ (۱۹)، زرقانی (۲۰)، صاحب وفاء الوفا (۲۱) کی نقل کردہ روایتوں کے مطابق آپؐ نے نیچے کا حصہ پسند فرمایا۔ روایتوں میں ہے کہ ایک دن اتفاق سے بالائی منزل میں پانی کا برتن ٹوٹ گیا، اندیشہ ہوا کہ پانی بہ کر نیچے جائے اور آنحضورؐ کو تکلیف ہو، گھر میں ایک ہی لحاف تھا، حضرت ایوب نے اس کو ڈال دیا کہ پانی جذب ہو کر رہ جائے۔ اس واقعہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نیچے ہی مقیم تھے۔

حضرت ابوایوبؓ نے آپؐ کے قیام وطعام کی مکمل ذمہ داری اپنے سر لی تھی اور دونوں وقت آپؐ کی خدمت میں کھانا بھیجتے تھے۔ لیکن بلاذری نے ان کے علاوہ کھانا بھیجنے والوں میں بنی نجار اور ام یزید بن ثابت کا نام بھی لیا ہے (ص ۲۶۷)۔ اگلی روایت میں بلاذری لکھتے ہیں کہ ام ایوب سے پوچھا گیا کہ آپ کے مکان میں سات مہینے آنحضورؐ کا قیام تھا۔ آپؐ کھانے میں کیا پسند فرماتے تھے، انہوں نے جواب دیا کہ آپؐ نے کبھی کسی خاص کھانے کی فرمائش نہیں کی اور نہ کبھی کسی کھانے میں عیب نکالا، البتہ ایک روز ابوایوب ایک رات آپؐ کے ساتھ کھانے پر تھے۔ سعد بن عبادہ نے طَفَیشل (شوربہ کی ایک قسم) سے بھرا ایک پیالہ آپؐ کی خدمت میں بھیجا۔ ان کا بیان ہے کہ انہوں نے آپؐ کو اس سے پہلے اس طرح دلچسپی سے کھانا کھاتے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ تو ہم بھی آپؐ کے لیے ویسا ہی کرنے لگے۔ ہم آپؐ کے لیے ہریس تیار کرتے اور دیکھتے آپؐ اس کو مزید چوڑا کر کے ملا رہے ہیں۔ رات کے

کھانے میں آپؐ کے ساتھ کبھی پانچ، کبھی چھ اور کبھی دس لوگ ہوتے تھے (۲۶۷)۔ اس سے آپؐ کے پسندیدہ کھانے کا علم ہوتا ہے۔

جب آپؐ مدینہ میں داخل ہوئے تو متعدد سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ پردہ نشینانِ مدینہ چھتوں پر نکل آئیں اور انصار کی معصوم لڑکیاں دف بجا بجا کر گاتی تھیں۔

طلع البدر علینا من ثنیات الوداع وجب الشکر علینا مادعی اللہ داع

لیکن بلاذری نے ان مشہور روایتوں کا ذکر نہیں کیا۔

اہل خانہ کو لانے کے لیے ابورافع اور زید کو مکہ بھیجنا: بلاذری لکھتے ہیں کہ راویوں کا بیان ہے کہ آپؐ نے حضرت زید اور ابورافع کو اپنی دونوں بیٹیوں فاطمہ و ام کلثوم اور حضرت سودہ کو لانے کے لیے مکہ بھیجا۔ حضرت ابوبکرؓ سے پانچ سو درہم لے کر راستہ کے خرچ کے لیے ان کو دیے اور دو اونٹ بھی عطا کیے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو لکھا کہ وہ بھی اپنی ماں ام رومان اور بہنوں عائشہ اور اسماء کو لے کر چلے آئیں۔ فاطمہؓ، ام کلثومؓ اور سودہؓ زید اور ابورافع کے ساتھ آئیں۔ زینب کو ان کے شوہر ابوالعاص بن الربیع نے روک لیا، رقیہؓ اپنے شوہر حضرت عثمانؓ کے ساتھ تھیں، زید نے اپنی بیوی ام ایمن اور لڑکے اسامہ کو بھی ساتھ لے لیا۔ عبداللہ اپنی ماں اور دونوں بہنوں کے ساتھ نکلے، جب یہ لوگ مدینہ پہنچے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی اور حجرہ کی تعمیر میں مصروف تھے۔ فقدموا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یبنی المسجد و حجرہ۔ (۲۷۰)

مدینہ پہنچنے کے بعد آپؐ نے مسجد نبوی اور اہل خانہ کے لیے حجروں کی تعمیر پر توجہ کی۔ لیکن بلاذری نے اس کی تفصیلات سے صرف نظر کیا ہے۔ صرف راویوں کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ انصار نے آنحضورؐ کے لیے اپنا بہترین خطۂ ارض پیش کیا اور کہا کہ اگر آپؐ چاہیں تو ہمارے مکانات لے سکتے ہیں۔ آپؐ نے ان کے لیے دعائے خیر کی اور اپنے اصحاب کے لیے ایسی زمینوں کی نشان دہی کی جن پر کسی کا قبضہ نہیں تھا (ایضاً) و خط لاصحابه فی کل ارض لیست لاحد اور جو زمینیں انصار نے آپؐ کو ہبہ کی تھیں آپؐ نے ان میں ان لوگوں کی رہائش کا نظم کیا جو آپؐ کے پاس قبا میں ٹھہرے تھے اور جن کے لیے مکان کی تعمیر ناممکن تھی۔ و فیما وھبت له الانصار من خططها و اقام قوم من المسلمین لم یمکنهم البناء بقباء علی من نزلوا عنده۔ (ص ۲۷۰)

مواخاۃ: اسلام کی بقا و تحفظ اور تکمیل و تہذیب اخلاق وفضائل کی خاطر آنحضورؐ نے جو رہنما خطوط دنیا کے سامنے پیش کیے ان میں مواخاۃ کو نمایاں اور منفرد مقام حاصل ہے۔ آپؐ سے قبل دنیا اس تصور سے نا آشنا تھی۔ بلاذری کے مطابق آپؐ نے دوبار صحابۂ کرام میں مواخاۃ کرائی ایک مکہ میں اور دوسرے مدینہ میں، مکی مواخاۃ کے سلسلہ میں راویوں کا درج ذیل بیان نقل کیا ہے۔

آپؐ نے حمزہ اور زید بن حارثہ، ابوبکر و عمر، عثمان و عبدالرحمٰن بن عوف، زبیر و عبداللہ بن مسعود، عبیدہ بن الحارث و بلال، مصعب بن عمیر و سعد بن ابی وقاص، ابوعبیدہ بن الجراح و سالم مولی ابی حذیفہ، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل و طلحہ بن عبیداللہ کے درمیان مواخاۃ کرائی اور حضرت علیؓ سے فرمایا، تم میرے بھائی ہو (ص ۲۷۰)۔ لیکن یہ مواخاۃ مکہ میں کب اور کیسے ہوئی، بلاذری کی اس روایت سے اس کا کچھ اندازہ نہیں ہوتا۔

مدنی مواخاۃ کے سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں کہ آپؐ نے مہاجرین کے درمیان مواخاۃ اس اصول پر کرائی تھی کہ ذوی الارحام کے ساتھ ساتھ مہاجرین بھی ان کی جائیدادوں میں حق وراثت پاتے تھے۔ لیکن جب بدر میں صحابہ شہید ہوئے اور ان کے بھائیوں سے میراث کی بات آئی تو یہ آیت اتری "وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"۔ اس آیت سے میراث میں مواخاۃ ختم ہوئی فانقطعت المواخاۃ فی المیراث (ص ۲۷۰)۔

بلاذری کے مطابق مدینہ میں جو مواخاۃ ہوئی ان میں مشہور نام اس طرح ہیں:

حمزہ بن عبدالمطلب و کلثوم بن الہدم یا ان کے علاوہ، علی بن ابی طالب و سہل بن حنیف، زید بن حارثہ و اسید بن حضیر، ابومرثد الغنوی حلیف حمزہ و عبادہ بن ثابت، عبیدہ بن الحارث و حمام بن الجموع (عمرو بن الجموع کی روایت بھی ہے)، عثمان بن عفان و اوس بن ثابت، ابوحذیفہ بن عتبہ و عباد بن بشر بن وقش، زبیر بن العوام و کعب بن مالک، مصعب بن عمیر و ابوایوب، (ذکوان بن قیس کی بھی روایت ہے)۔ عبدالرحمٰن بن عوف و سعد بن الربیع، سعد بن ابی وقاص و سعد بن معاذ، عبداللہ بن مسعود و معاذ بن جبل، ابوبکر الصدیق و خارجہ بن زید بن ابی زھر، طلحہ بن عبداللہ و ابی بن کعب، صہیب و الحارث بن الصمۃ، ابومسلمہ بن عبدالاسد و سعد بن خیثمہ، ارقم بن ابی الارقم و زید بن سہل ابوطلحہ، عمر بن الخطاب و عدیم بن ساعدہ، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل و رافع بن مالک، عثمان بن مضعون و ابوالہیثم التیہان،

خنیس بن حذافہ وابوعبس بن جبیر، ابوعبیدۃ بن الجراح ومحمد بن مسلمہ الاوسی۔(ص ۲۷۰، ۲۷۱)

مدنی مواخاتی بھائیوں میں بلاذری نے ۲۲ جوڑوں کا نام صراحتاً تحریر کیا ہے۔ علامہ شبلی نے ابن ہشام سے جو فہرست نقل کی ہے ان میں ۱۲ جوڑوں کے نام ہیں (۲۲)۔ البتہ بعض جوڑوں میں اختلاف ہے۔

بلاذری کی فہرست میں حضرت عمار بن یاسر وحذیفہ بن یمان، ابوذر غفاری وحضرت منذر بن عمرو، حضرت سلمان فارسی وحضرت ابودردا، حضرت بلال وحضرت ابورویحہ کے نام نہیں ہیں۔

ابن ہشام نے حضرت عمر کے ساتھ عتبان بن مالک انصاری، ابوعبیدہ بن الجراح کے ساتھ حضرت سعد بن معاذ اور حضرت سعید بن زید کے ساتھ حضرت ابی بن کعب کے نام شامل کیے ہیں (۲۳)، جبکہ بلاذری کی مذکورہ بالا فہرست میں ان حضرات کے ساتھ دوسروں کے نام ہیں۔

بلاذری لکھتے ہیں کہ کل ۹۰ لوگوں کے درمیان مواخاۃ ہوئی اور یہ کہ کوئی مہاجر ایسا نہ تھا جس کی مواخاۃ کسی انصاری سے نہ ہوئی ہو۔ قول ہے کہ ابودردا اور سلمان کے درمیان مواخاۃ ہوئی، حالانکہ سلمان نے احد وخندق کے درمیانی عرصہ میں اسلام قبول کیا۔ واقدی کہتے ہیں کہ بدر کے بعد مواخاۃ کے علما قائل نہیں ہیں، بعض کہتے ہیں کہ مواخاۃ بدر کے بعد بھی ہوئی البتہ مواخاۃ کے ذریعہ میراث میں جو حق ملتا تھا، بدر کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ (ص ۲۷۱)

مواخات کا رشتہ بظاہر ایک عارضی ضرورت کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن موجودہ حالات میں اس رشتہ کا احیاء پھر ایک ضرورت ہے، جس سے ایک متروک سنت زندہ ہوسکتی ہے۔

نمازوں کا چار چار رکعت ہونا: مدینہ میں آپؐ کے تشریف لانے کے بعد نمازوں کی کیا صورت وکیفیت تھی۔ بلاذری کی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت تک پانچوں وقت کی نمازوں میں صرف دو دو رکعتیں تھیں، جب آپؐ مدینہ تشریف لائے تو ایک مہینہ بعد اس کی تکمیل ہوئی، چنانچہ مقیم کے لیے چار چار اور مسافر کے لیے دو دو رکعتیں باقی رہیں۔ (ص ۲۷۱)

کہیں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تمام وقتوں کی نمازیں دو دو رکعت ہوگئی تھیں لیکن یہ ظاہر ہے درست نہیں۔ ظہر، عصر اور عشاء میں چار چار ہوئیں، مغرب اور فجر کی نمازیں اپنی اصل پر باقی رہیں۔ بلاذری کے مطابق یہ پہلی صدی ہجری کا واقعہ ہے۔

تحویل قبلہ: تحویل قبلہ کا واقعہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ آنحضورؐ جب تک مکہ میں تھے، مقام ابراہیم کے سامنے نماز ادا کرتے تھے، جس کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اس طرح دونوں قبلہ ایک رخ تھے۔ مدینہ میں دو گروہ تھے، مشرکین جن کا قبلہ کعبہ تھا اور اہل کتاب جو بیت المقدس کی طرف نماز ادا کرتے تھے (۲۴)۔ آپؐ جب مدینہ تشریف لے گئے تو تقریباً ۱۶ مہینے تک بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کی، پھر تحویل قبلہ کا حکم ہوا۔ بلاذری لکھتے ہیں:

بیت المقدس سے کعبہ کی طرف تحویل قبلہ کا حکم ۱۵ رویں شعبان ۲ھ میں بروز منگل بہ وقت ظہر ہوا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ سولہویں مہینہ کا آغاز تھا۔ اس پر یہود نے کہا کہ محمدؐ جو کچھ لائے، میں دن کے شروع میں اس پر ایمان لاؤ اور آخری حصہ میں اس کا انکار کردو، تو اللہ نے دو آیتیں نازل فرمائیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ تحویل قبلہ کا حکم نماز فجر میں آیا لیکن بلاذری کے نزدیک ظہر والی روایت زیادہ صحیح ہے (ص ۲۷۱۔ ۲۷۲)۔ تحویل قبلہ کے حکم پر اہل کتاب نے بڑا سخت رد عمل ظاہر کیا، جس کی جانب بلاذری نے مذکورہ بالا روایت میں محض اشارہ کیا ہے۔ بلاذری نے قبلہ کے تاریخی اور واقعاتی پہلو کی جانب مختصراً روشنی ڈالی ہے۔

روزہ کی فرضیت: بلاذری کے بیان کے مطابق ماہ رمضان کے روزے شعبان ۲ھ میں فرض ہوئے۔ **فرض صیام شھر رمضان فی شعبان سنۃ اثنتین من الھجرۃ۔** (ص ۲۷۲)

حرمت شراب کا حکم: اسی روایت میں آگے لکھتے ہیں کہ ۴ھ میں حرمت شراب کا حکم نازل ہوا **وفی سنۃ اربع من الھجرۃ حرمت الخمر۔** (ص ۲۷۲)

مدینہ میں پہلے لڑکے کی پیدائش: مدنی واقعات سیرت میں اس واقعہ کو مورخین نے اہمیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ غالباً وہ ہے جو علامہ شبلی نے لکھی ہے کہ اس سے پہلے مہاجرین کے ہاں کسی کے اولاد نہیں ہوئی تھی، اس لیے یہ مشہور ہوگیا تھا کہ یہودیوں نے جادو کردیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر پیدا ہوئے تو مہاجرین نے خوشی کا نعرہ بلند کیا (۲۵)، بلاذری نے بغیر کسی اشارہ کے اتنا لکھا کہ ۲ھ میں عبداللہ بن زبیر مدینہ میں پیدا ہوئے۔ اور اسی سال نعمان بن بشیر کی بھی پیدائش ہوئی۔ اصحاب رسول میں مدینہ میں سب سے پہلے پیدا ہونے والے یہی دونوں ہیں (ص ۲۷۲)۔ **وھما اول مولودین بالمدینۃ فی الاسلام من اصحاب رسول اللہ لی اللہ علیہ وسلم۔**

اصحاب صفہ کا تذکرہ: مدینہ میں جب مسجد نبویؐ کی تعمیر ہوئی تو چند لوگوں نے مشاغل دنیوی سے ہٹ کر صرف عبادت اور آنحضورؐ سے دین سیکھنے کی غرض سے آپؐ کی خدمت میں رہنا پسند کیا۔ یہ لوگ مجرد تھے۔ مسجد نبوی کے ایک طرف ان لوگوں کے لیے ایک سایہ دار چبوترہ تیار کیا گیا، اسی پر یہ لوگ رہتے۔ بلاذری ان اصحاب صفہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ اصحاب رسولؐ میں بعض نادار لوگوں کے پاس مکان نہیں تھا۔ یہ لوگ مسجد کے چبوترہ پر پناہ گزیں تھے۔ ان میں واثلہ بن الاسقع الکنانی، ابوقرصافہ، ابوہریرہ، ابوذر (ان کے سلسلہ میں اختلاف ہے)، نبیط بن شریط الاشجعی، طلحہ بن عمرو لیثی اور بعض کے مطابق طلحہ بن عبیداللہ تھے (۲۷۲)، جو بعد میں بصرہ چلے گئے تھے۔ ان کے علاوہ عباد بن خالد الغفاری تھے، جن کا انتقال امیر معاویہؓ کے زمانہ میں ہوا، ربیعہ بن کعب اسلمی خادم رسولؐ جنھوں نے ایک مدت تک آپؐ کی صحبت اٹھائی اور ایام حرہ تک زندہ تھے، جرہد بن زراح اسلمی ابو عبدالرحمٰن جو امیر معاویہ اور بعض کے مطابق یزید کے زمانہ تک زندہ تھے اور یعیش بن طلیحہ وغیرہ بھی اصحاف صفہ میں ہیں۔ (ص ۲۷۳)

اصحاب صفہ کی ناداری اور بھوک کے متعلق واثلہ سے مروی دو روایتیں نقل کی گئی ہیں۔

پہلی مختصر روایت میں واثلہ کہتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کے پاس مکمل کپڑا میسر نہیں تھا، جس کے سبب گردوغبار اور پسینوں نے ہماری جلدوں (مشاموں) میں راستے بنا لیے تھے (۲۷۲)۔

قد جعل الغبار و العرق فی جلو دنا طرقا۔

دوسری قدرے مفصل روایت میں واثلہ کہتے ہیں ''ہم بیس لوگ صفہ پر رہتے تھے، ایک مرتبہ ہم کو بھوک لگی تو کم سنی کے سبب لوگوں نے مجھے آپؐ کی خدمت میں بھوک کی شکایت کی غرض سے بھیجا، آپؐ اپنے گھر تشریف لے گئے، پوچھا کوئی چیز ہے؟ جواب ملا، ہاں۔ روٹی کے چند ٹکڑے اور تھوڑا سا دودھ، آپؐ نے فرمایا لاؤ، آپؐ نے اس کو خوب باریک کیا۔ اس پر دودھ ڈال کر ثرید کی طرح بنا ڈالا۔ پھر فرمایا واثلہ اپنے دس ساتھیوں کو بلاؤ، اس کے بعد پھر دس کو بلایا، میں نے ایسا ہی کیا، رسول اللہؐ نے فرمایا بسم اللہ کر کے بیٹھ جاؤ، لوگ بیٹھ گئے۔ فرمایا بسم اللہ کر کے کنارے سے کھانا شروع کرو، بیچ والے حصہ سے مت کھانا۔ اس لیے کہ برکت اوپر سے بیچ والے حصہ پر نازل ہوتی ہے۔ میں نے دیکھا کہ لوگ شکم سیر ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا، جاؤ، دوسرے ساتھیوں کو بھیجو، آپؐ نے ان

سے بھی ویسے ہی کہا جیسے ان کے پہلے آنے والوں سے کہا تھا، چنانچہ وہ بھی خوب آسودہ ہوگئے۔ روٹی کے چند ٹکڑوں اور تھوڑے سے دودھ میں اس قدر برکت دیکھ کر مجھے سخت تعجب ہوا (۲۷۳)۔ وان فیھا لفضلة و قسمت متعجبا مما رأیت۔

اذان کا آغاز: پہلے نماز باجماعت کے لیے اذان نہیں تھی۔ لوگ اندازہ کرکے آتے اور نماز پڑھتے تھے۔ بلاذری لکھتے ہیں کہ آنحضورؐ اور صحابۂ کرام نے باہم مشورہ کیا کہ نماز جماعت کے لیے کچھ طے کیا جائے۔ بعض نے ناقوس اور بعض نے بگل کا مشورہ دیا، روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے خواب دیکھا کہ اس قسم کی کوئی حرکت نہ کی جائے بلکہ نماز کے لیے لوگوں میں اعلان کیا جائے رأی فی نومه ان لا یجعلوا شیئا من ذٰلک وان یؤذنوا بالصلاة (ص ۲۷۳)۔ پس وہ رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اپنا خواب بتایا تو رسول اللہؐ نے فرمایا، عمر، وحی تم پر سبقت لے گئی (۲۷۳)۔ بلاذری نے عبداللہ بن زید کی تجویز اذان والی روایت بھی نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن زید نے خواب دیکھا کہ ان کے پاس سے ایک شخص جس کے پاس ناقوس تھا گذرا، انہوں نے اس سے پوچھا کہ ناقوس بیچو گے؟ اس نے کہا تم اس کا کیا کروگے؟ جواب دیا میں اس کو لوگوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کے لیے بجاؤں گا، اس نے کہا، میں تم کو اس سے بہتر چیز نہ بتادوں، اس نے پوری اذان سنادی۔ عبداللہ نے آنحضورؐ کو اطلاع دی، بلاذری لکھتے ہیں اس سے پہلے وحی آچکی تھی۔ آپؐ نے بلال کو بلایا، انہوں نے اذان دی۔ (ایضاً)

بلاذری کے مطابق حضرت عمرؓ نے اذان کے متعلق آنحضورؐ سے اپنے خواب کا ذکر کیا لیکن بخاری کا بیان ہے کہ لوگوں میں اس سلسلہ میں گفت و شنید جاری تھی اور متعدد تجویزیں (جن کا ذکر اوپر ہوچکا ہے) پیش کی جارہی تھیں، تو حضرت عمرؓ نے دوسرے لوگوں کی رایوں کے مقابلہ میں یہ تجویز پیش کی کہ ''او لا تبعثون رجلا ینادی بالصلاة'' یعنی یہ کہ ایک آدمی بھیجا جائے جو نماز کا اعلان کرے (۲۶)۔ صاحب فتح الباری لکھتے ہیں کہ آنحضورؐ نے حضرت عمرؓ کی رائے کو پسند فرمایا اور الصلوٰۃ جامعة کے لفظ سے اس کا اعلان کردیا۔ اس کے بعد آنحضرتؐ نے خود بھی اور بعض دوسرے صحابہ نے بھی اذان کے مروجہ الفاظ کے ساتھ اذان کو خواب میں دیکھا اور آنحضرتؐ نے اس کو من جانب اللہ سمجھ کر قبول فرمایا اور اسی کے مطابق مروجہ اذان جاری فرمائی (۲۷)۔ بلاذری نے اس کی صراحت نہیں کی

ہے کہ یہ واقعہ کب پیش آیا، چونکہ اس کا ذکر انہوں نے ہجرت کے پہلے سال کے واقعات کے بعد کیا ہے اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اذان کا آغاز ایک ہجری میں ہوا۔

بلاذری نے اسی باب کے تحت آخر میں راویوں کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ مدینہ میں نو مسجدیں تھیں جن میں لوگ نماز پڑھتے تھے۔ جمعہ آنحضورؐ کے ساتھ پڑھتے تھے۔ (ص ۲۷۳)

حواشی

(۱) رحمۃ للعالمین، قاضی سلیمان منصور پوری، ج ا، ص ۸۱ و ۸۹، کاشی رام پریس، لاہور ۱۹۲۴ء۔ (۲) صحیح بخاری، باب ھجرۃ النبیؐ، ج ا، ص ۵۵۴۔ (۳) ایضاً۔ (۴) ایضاً۔ (۵) الاصابہ فی تمیز الصحابہ، ج ۲، ص ۱۹۔ (۶) المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ج ۳، ص ۱۰، تحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیہ، بیروت لبنان، طبع ثانی ۲۰۰۲ء۔ (۷) البدایہ والنھایہ، باب ھجرۃ النبیؐ، ج ۳، ص ۲۳۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول ۱۹۸۸ء۔ (۸) تخریج مشکوٰۃ المصابیح، محقق ناصرالدین البانی، ص ۱۹۸۵، المکتب الاسلامی، بیروت، طبع ثالث۔ (۹) ابن سعد، ج ا، ص ۱۵۷۔ (۱۰) رحمۃ للعالمین، ج ا، ص ۸۹۔ (۱۱) ایضاً، ص ۸۳، لیکن ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ (۱۲) سیرۃ النبیؐ، حصہ ا، ص ۱۹۲۔ (۱۳) سرورالمحزون، ص ۵، مطبع مصطفائی، ۱۲۶۳ھ۔ (۱۴) سیرۃ النبیؐ، حصہ ا، ص ۱۹۸۔ (۱۵) ابن ہشام، ج ا، ص ۳۵۹۔ (۱۶) دیکھیے ابن سعد، ج ا، ص ۱۶۰ و ابن ہشام ج ا، ص ۲۹۷۔ (۱۷) سیرۃ النبیؐ، حصہ ا، ص ۱۹۸۔ (۱۸) ابن ہشام، ج ا، ص ۲۹۹۔ (۱۹) اصابہ، ج ۲، ص ۹۰۔ (۲۰) شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیہ، محمد عبدالباقی زرقانی، ج ا، ص ۴۱۴-۴۱۵، مکتبہ میسیریہ، مصر ۱۸۷۰ء۔ (۲۱) وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، نورالدین علی بن سید سمہودی، مطبعۃ الآداب، ۱۹۰۸ء۔ (۲۲) دیکھیے سیرۃ النبیؐ، حصہ ا، ص ۲۰۷۔ (۲۳) دیکھیے ابن ہشام، ج ا، ص ۳۰۴۔ (۲۴) سیرۃ النبیؐ، حصہ ا، ص ۲۱۶۔ (۲۵) ایضاً، ص ۲۱۴۔ (۲۶) بخاری کتاب الاذان باب بدء الاذان، ج ا، ص ۸۵۔ (۲۷) فتح الباری، ج ۲، ص ۶۲۔

شعرالعجم

ایک اہم ادبی وتنقیدی کارنامہ

جناب الطاف احمد اعظمی

(۲)

شاعری کے عناصر ترکیبی: کئی اہل علم کا خیال ہے جن میں علامہ ابن رشیق بھی شامل ہیں (۴۵) کہ وزن، قافیہ، خیال اور نغمہ شاعری کے بنیادی عناصر ترکیبی ہیں۔ شبلی نے اس خیال سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''ایک عمدہ شعر میں بہت سی باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس میں وزن ہوتا ہے، محاکات ہوتی ہے یعنی کسی چیز یا کسی حالت کی تصویر کھینچی جاتی ہے، خیال بندی ہوتی ہے، الفاظ سادہ اور شیریں ہوتے ہیں، بندش صاف ہوتی ہے، طرز ادا میں جدت ہوتی ہے لیکن کیا یہ سب چیزیں شاعری کے اجزاء ہیں؟ کیا ان میں سے ہر ایک چیز ایسی ہے کہ اگر وہ نہ ہوتی تو شعر شعر نہ ہوتا۔ اگر ایسا نہیں ہے اور قطعاً نہیں ہے تو ان تمام اوصاف میں خاص ان چیزوں کو متعین کردینا چاہیے جن کے بغیر شعر شعر نہیں رہتا۔ عام لوگوں کے نزدیک یہ چیز وزن ہے اس لیے عام لوگ کلام موزوں کو شعر کہتے ہیں لیکن محقق کی یہ رائے نہیں۔ وہ وزن کو شعر کا ایک ضروری جز سمجھتے ہیں تاہم ان کے نزدیک وہ شاعری کا اصل عنصر نہیں ہے۔
>
> ارسطو کے نزدیک یہ چیز محاکات یعنی مصوری ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں

آر زیڈ۔۹۰۱ بی، فلیٹ نمبر ۴۰۲، گلی نمبر ۲۴، تغلق آباد ایکسٹینشن، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۹۔

ہے۔اگر کسی چیز میں تخئیل ہو اور محاکات نہ ہو تو کیا وہ شعر نہ ہوگا۔سینکڑوں شعر ہیں جن میں محاکات کے بجائے صرف تخئیل ہے اور باوجود اس کے وہ عمدہ اشعار خیال کیے جاتے ہیں۔شاید یہ کہا جائے کہ محاکات ایسا وسیع مفہوم ہے کہ تخئیل اس کے دائرہ سے باہر نہیں جاسکتی اس لیے تخئیل بھی محاکات ہے۔لیکن یہ دونوں دو چیزیں ہیں۔

شاعری دراصل دو چیزوں کا نام ہے،محاکات اور تخئیل۔ان میں سے ایک بات بھی پائی جائے تو شعر شعر کہلانے کا مستحق ہوگا،باقی اور اوصاف یعنی سلاست،صفائی،حسن بندش وغیرہ شعر کے اجزائے اصلی نہیں بلکہ عوارض و مستحسنات ہیں''۔(۴۶)

لیکن کیا فی الحقیقت شاعری کے اصلی عناصر محاکات اور تخئیل ہیں؟اس بارے میں راقم سطور کا خیال ہے کہ الفاظ کے علاوہ وزن،خیال اور نغمہ شعر کے اصلی اجزاء کی حیثیت رکھتے ہیں۔اگر ان میں سے ایک نہ ہو تو پھر اس پر حقیقی معنی میں شعر کا اطلاق نہ ہوگا۔شاعری کے لیے قافیہ ضروری نہیں ہے کیونکہ نغمہ جس سے شعر کی تاثیر بڑھ جاتی ہے وزن کی صورت میں موجود ہے۔قافیہ کی پابندی شاعر کے تخلیقی عمل کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔اس پابندی کی وجہ سے شاعر اپنے خیالات وجذبات کو جس طرح ادا کرنا چاہتا ہے اس طرح ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔اس سے کلام میں تکلف اور آورد بھی پیدا ہوتا ہے۔پھر بھی اگر کوئی شاعر قوافی کی پابندی کے ساتھ مطلب کی ادائیگی پر بخوبی قادر ہے تو اس سے شعر کے حسن میں یقیناً اضافہ ہوگا کیونکہ ہم وزن قوافی کی تکرار سے کلام کا صوتی حسن بڑھ جاتا ہے۔

تخئیل کی حقیقت: شاعری میں قوت متخیلہ کی وہی حیثیت ہے جو چراغ میں تیل کی یا ایک طائر کے جسم میں اس کے پرِ پرواز کی ہے۔اگر کسی شاعر میں یہ قوت موجود نہ ہو تو وہ حقیقی معنی میں شاعر نہیں سمجھا جائے گا۔انسان حواس خمسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک کرتا ہے وہ اس کے خزانۂ خیال میں جمع ہوجاتی ہیں۔قوت متخیلہ اس مواد کو استعمال کرتی ہے اور ان کو طرح طرح سے ترکیب دے کر نئے نئے خیالات اور مضامین تخلیق کرتی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایک اختراعی قوت ہے۔

مولانا شبلی نے تخئیل پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''وہ دراصل قوت اختراع کا نام ہے۔عام لوگوں کے نزدیک منطق یا فلسفہ کا موجد صاحب تخئیل نہیں کہا جاسکتا بلکہ اگر خود کسی فلسفہ داں کو اس لقب سے خطاب

کیا جائے تو اس کو عار آئے گا۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ فلسفہ اور شاعری میں قوت تخئیل کی یکساں ضرورت ہے۔یہی قوت تخئیل ہے جو ایک طرف فلسفہ میں ایجاد اور اکتشاف مسائل کا کام دیتی ہے اور دوسری طرف شاعری میں شاعرانہ مضامین پیدا کرتی ہے۔ چونکہ اکثر سائنس داں شاعری کا مذاق نہیں رکھتے اور شعر و فلسفہ سے نامانوس ہوتے ہیں اس لیے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ قوت تخئیل کو فلسفہ اور سائنس سے تعلق نہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔بے شبہہ عام سائنس یا فلسفہ جاننے والے جن میں قوت ایجاد نہیں، قوت تخئیل نہیں رکھتے، لیکن جو لوگ کسی مسئلہ یا فن کے موجد ہیں ان کی قوت تخئیل سے کون انکار کر سکتا ہے۔نیوٹن اور ارسطو میں اسی قدر زبردست قوت تخئیل تھی جس قدر ہومر اور فردوسی میں، البتہ دونوں کے اغراض و مقاصد مختلف ہیں اور دونوں کی قوت تخئیل کے استعمال کا طریقہ الگ الگ ہے۔فلسفہ اور سائنس میں قوت تخئیل کا استعمال اس غرض سے ہوتا ہے کہ ایک علمی مسئلہ حل کر دیا جائے۔لیکن شاعری میں تخئیل سے یہ کام لیا جاتا ہے کہ جذبات انسانی کو تحریک ہو"۔(۴۷)

علامہ شبلی نے "شعرالعجم" میں مختلف شاعروں کے کلام پر نقد و تبصرہ کرتے ہوئے قوت تخئیل کے مفہوم کو خوب واضح کیا ہے۔مثلاً نظامی گنجوی کی شاعری کی خصوصیات کے بیان میں لکھا ہے کہ:

"شاعری کے تمام نازک اور مشکل مقامات میں ان کی جدت اور اختراع کی عجیب و غریب صناعیاں نظر آتی ہیں، قصہ کے خاکے کھینچتے ہیں۔ترتیب واقعات میں، تمہید میں، واقعہ نگاری میں، بندش مضامین میں، تشبیہات میں، استعارات میں، مبالغوں میں ہر جگہ نیا انداز نظر آتا ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ ان کی قوت تخئیل (امیجینیشن) کس قدر قوی اور زبردست ہے (آگے مثالیں دی ہیں)"۔(۴۸)

فردوسی کے ذکر میں مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

"شاہنامہ میں سرتا پا واقعات ہیں اس بنا پر بظاہر اس میں تخئیل نہیں۔لیکن اگر شاعری کا کام صرف اس قدر ہو کہ اس کے سامنے جو واقعہ موجود ہے بعینہٖ اس کی تصویر کھینچ دے تو یہ صرف واقعہ نگاری اور مصوری ہے لیکن اکثر موقعوں پر شاعر کو اس

سے زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ واقعہ محض اجمالی، سادہ اور بے کیف ہوتا ہے۔ شاعر اس کا ایک عام خاکہ قائم کرتا ہے، جا بجا اس میں رنگ آمیزی کرتا ہے، بعض واقعات کو دھندلا دھندلا رکھتا ہے، بعض کو اجاگر کرتا ہے۔ موقع بہ موقع جذبات کا رنگ چڑھاتا ہے۔ یہ سب کام تخئیل سے متعلق ہیں اور اس بنا پر شاہنامہ تمام تر تخئیل ہے''۔(۴۹)

مذکورہ اقتباسات سے معلوم ہوا کہ مولانا شبلی کے نزدیک قوت متخیلہ کا دائرۂ عمل صرف خیالات وجذبات میں تصرف تک محدود ہے، الفاظ اس کے دست تصرف سے باہر ہیں۔ بعض اصحاب علم نے لکھا ہے کہ قوت تخئیل خیالات کی طرح الفاظ کے انتخاب وترکیب کا کام بھی کرتی ہے۔

حالی کا بھی یہی خیال تھا۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

''تخئیل یا (امیجنیشن) کی تعریف کرنی بھی ایسی ہی مشکل ہے جیسی کہ شعر کی تعریف۔ مگر من وجہٍ اس کی ماہیت کا خیال ان لفظوں سے دل میں پیدا ہوسکتا ہے یعنی وہ ایک ایسی قوت ہے کہ معلومات کا ذخیرہ جو تجربہ ومشاہدہ کے ذریعہ سے ذہن میں پہلے سے مہیا ہوتا ہے یہ اس کو مکرر ترکیب دے کر ایک نئی صورت بخشتی ہے اور پھر اس کو الفاظ کے ایسے دلکش پیرایہ میں جلوہ گر کرتی ہے جو معمولی پیرایوں سے بالکل یا کسی قدر الگ ہوتا ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ تخئیل کا عمل اور تصرف جس طرح خیالات میں ہوتا ہے اسی طرح الفاظ میں بھی ہوتا ہے''۔(۵۰)

تخئیل کی بے اعتدالی: چونکہ قوت متخیلہ کی فطرت میں خلاقی اور بلند پروازی ہے اس لیے اس کو حد اعتدال میں رکھنا بے حد ضروری ہے ورنہ فکر وخیال اور الفاظ وتراکیب میں بے اعتدالی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ قوت متخیلہ کی بے اعتدالی کی ایک وجہ شاعر کے ذہن میں معلومات کے ذخیرہ کی کمی ہوتی ہے۔ جب قوت متخیلہ کو مناسب غذا نہیں ملتی تو وہ فاسد غذا کی طرف مائل ہوجاتی ہے۔ اس فاسد غذا کا نام دور از کار خیالات ومضامین ہیں جو عسیر الفہم الفاظ واسالیب کے قالب میں ڈھل کر ظاہر ہوتے ہیں۔ اس بے اعتدالی کا آخری مقام مہمل گوئی ہے لیکن خیرہ ذوقی کو کیا کہیے کہ بعض کوتاہ نظر اس کو نازک خیالی، نکتہ آفرینی اور فکر کی بلند پروازی سے تعبیر کرتے ہیں۔

مولانا شبلی اس شعری عیب سے آگاہ تھے۔ انہوں نے مثالوں کے ساتھ لکھا ہے کہ:

''شعر کی اس سے زیادہ کوئی بدقسمتی نہیں کہ تخئیل کا بے جا استعمال کیا جائے،
طبیعیات کے متعلق جس طرح یونانی حکماء کی قوتیں بیکار گئیں اور آج تک ان کے پیرو
ہیولیٰ اور صورت کی فضول بحثوں میں الجھ کر کائنات کا ایک عقدہ بھی حل نہ کر سکے۔
بعینہٖ ہمارے متاخرین شعراء کا بھی یہی حال ہوا۔ان کی قوت تخئیل قدماء سے زیادہ ہے
لیکن افسوس بالکل رائگاں گئی۔قوت تخئیل کو سب سے زیادہ بے اعتدالی کا موقع مبالغہ
میں ملتا ہے، یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ مبالغہ کے لیے اصلیت اور واقعیت کی ضرورت نہیں
اس بنا پر قوت تخئیل جی کھول کر بلند پروازی دکھاتی ہے اور کج روی اور بے راہ روی کی
اس کو پرواہ نہیں ہوتی، مثلاً ایک شاعر گھوڑے کی تعریف میں کہتا ہے:

به کشور یکه در و نام تازیانه برند به لوحِ سنگ نگیرد شبیهِ او آرام

یعنی اگر کسی پتھر پر اس گھوڑے کی تصویر کندہ کرائی جائے اور اس ملک
میں جہاں یہ پتھر ہو، کوڑے کا نام لیا جائے تو تصویر پتھر سے اُڑ جائے گی۔اصل
بات اس قدر تھی کہ گھوڑا اس قدر تیز ہے کہ کوڑے کے اشارے سے قابو میں نہیں
رہتا۔مبالغہ کے مدارج بہت بڑھ گئے اور سخت بے اعتدالی پیدا ہو گئی''۔(۵۱)

محاکات: محاکات کا مفہوم کسی چیز یا حالت کو اس طرح بیان کرنا ہے کہ اس کی تصویر آنکھوں میں پھر جائے، تصویر اور محاکات میں مولانا شبلی نے فرق کیا ہے۔ان کے خیال میں تصویر کے ذریعہ مادی اشیاء کے علاوہ جذبات کی بھی تصویر کھینچی جاسکتی ہے لیکن بعض حالتیں یا کیفیتیں ایسی ہیں جو تصویر کی دسترس سے باہر ہیں، مثلاً باغ و چمن میں ہوا جس طرح شاخوں اور پھولوں کے درمیان میں اٹکھیلیاں کرتی ہے اور شاخیں اور گل سرمستی کے عالم میں جھومتے ہیں، اس کی پوری تصویر کشی صرف شاعر کر سکتا ہے۔قاآنی کے ایک بہاریہ قصیدہ کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

نرمک نرمک نسیم ، زیر گلاں می خیزد غبغبِ ایں می مکد، عارض آں می مزد
سنبلِ ایں می کشد ، گردنِ آں می گزد گہ بہ چمن می چمد ، گہ بہ سمن می وزد
گاہ بشاخِ درخت ، گہ بہ لبِ جویبار

''یعنی مہکی مہکی ہوا آئی، پھولوں میں گھسی، پھول کا گال چوم لیا، کسی کی ٹھوڑی چوس لی، کسی کے بال

کھینچے، کسی کی گردن دانت سے کاٹی، کیاریوں میں کھیلتے کھیلتے چنبیلی کے پاس پہنچی اور درخت کی ٹہنیوں میں سے ہوتی ہوئی نہر کے کنارے پہنچ گئی"۔(۵۲)

مذکورہ اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

"اس سماں کو مصور تصویر میں کیوں کر دکھا سکتا ہے۔ یہ تو مادی اشیاء تھیں۔ خیالات، جذبات اور کیفیات کا ادا کرنا اور زیادہ مشکل ہے۔تصویر اس سے کیوں کر عہدہ برآ ہوسکتی ہے"۔(۵۳)

مولانا شبلی نے محاکات اور تخئیل میں فرق کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ محاکات تخئیل ہی کا ایک جلوۂ گریزاں ہے۔منظر کشی ہو یا واقعہ نگاری یا جذبات دل کا بیان سب قوت تخئیل کے مرہون منت ہیں، اس لیے محاکات کو اس سے الگ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

تشبیہ و استعارہ: مولانا شبلی نے دیگر محاسن شعر کی طرح تشبیہ و استعارہ کی وضاحت بھی بڑی باریک بینی کے ساتھ کی ہے اور مثالوں سے اس کو اس طرح واضح کیا ہے:

"اگر ہم یہ کہنا چاہیں کہ فلاں شخص بہت شجاع ہے تو اگر ان ہی لفظوں میں اس مضمون کو ادا کریں تو یہ معمولی طریقۂ ادا ہے۔اسی بات کو اگر یوں کہیں کہ "وہ شخص شیر کے مثل ہے" تو یہ تشبیہ ہوگی اور معمولی طریقہ کی بہ نسبت کلام میں کچھ زیادہ زور پیدا ہوجائے گا۔اگر یوں کہیں کہ وہ "شخص شیر ہے" تو زور اور بڑھ جائے گا لیکن اگر اس شخص کا مطلق ذکر نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ "میں نے ایک شیر دیکھا" اور اس سے مراد وہی شخص ہو تو استعارہ ہے۔اسی مطلب کو ادا کرنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ شیر کا نام بھی نہ لیا جائے بلکہ شیر کے جو خصائص ہیں، اس شخص کی نسبت استعمال کیے جائیں، مثلاً یوں کہا جائے کہ "وہ جب میدان جنگ میں ڈکارتا ہوا نکلا تو ہلچل پڑگئی"۔ یہ بھی استعارہ ہے اور پہلے طریقہ کی بہ نسبت زیادہ لطیف ہے"۔(۵۴)

تشبیہ اور استعارہ کا مفہوم مزید واضح کرنے کے لیے راقم الحروف ایک دو مثالوں کا اضافہ کرتا ہے۔میر تقی میر کا شعر ہے:

نازکی ان کے لب کی کیا کہیے پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے

شاعر محبوب کے لبوں کی نزاکت بیان کرنا چاہتا تھا اور سادہ الفاظ کے ذریعہ یہ ممکن نہ تھا۔ وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا تھا کہ اس کے لب بہت زیادہ نازک ہیں۔ لیکن اس نزاکت کی کیفیت ابھی محتاج وضاحت ہے۔ اس نے جونہی گلاب کی پنکھڑی سے تشبیہ دی لبوں کی نزاکت کا مفہوم واضح اور متشکل ہوگیا۔ استعارہ کے مفہوم کی وضاحت میں مرزا دبیر کے ایک مرثیہ کا مصرعہ ذیل پیش ہے:

کس شیر کی آمد ہے کہ رن کانپ رہا ہے

کسی مرد جاں باز کی بہادری اور اس کے رعب وجلال کا بیان اس سے بہتر طریقہ پر ممکن نہیں۔ استعارہ کی زبان نے بہادری کے وصف کو بالکل نمایاں کردیا۔ اسی معنی میں میر انیس کا ایک مصرعہ ہے: نکلا ڈکارتا ہوا ضیغم کچھار سے۔ میدان جنگ میں ایک مرد تیغ آزما کے نکلنے کی یہ نہایت عمدہ تصویر کشی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ کوئی غیر معمولی شجاع شخص ہے جو میدان کارزار میں دعوت مبارزت دے رہا ہے۔

لیکن یہ بات فراموش نہ ہو کہ تشبیہ واستعارہ میں بے اعتدالی سے شعر کی فطری سادگی اور ندرتِ خیال متاثر ہوتی ہے۔ تشبیہ واستعارہ کی خوبی یہ ہے کہ وہ نادر اور لطیف ہوں، عسیر الفہم نہ ہوں، مولانا شبلی نے ان تمام امور پر روشنی ڈالی ہے، جن سے تشبیہ واستعارہ میں لطافت اور ندرت پیدا ہوتی ہے۔ (۵۵)

لفظ و معنی: یہ بحث نہایت قدیم ہے کہ شعر میں لفظ کو برتری حاصل ہے یا معنی یعنی خیال کو۔ اس مسئلہ میں اہل فن کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ الفاظ کے حسن وخوبی کا قائل ہے اور معنی کو ثانوی حیثیت دیتا ہے اور دوسرا گروہ اس کے برعکس خیال رکھتا ہے۔ علامہ شبلی پہلے گروہ کے ہم نوا ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شاعری کا معیار کمال مضمون نہیں، لفظوں کا انتخاب اور اس کی موزوں بندش ہے۔ لکھتے ہیں:

> "گلستاں میں جو مضامین اور خیالات ہیں ایسے اچھوتے اور نادر نہیں لیکن الفاظ کی فصاحت اور ترتیب وتناسب نے ان میں سحر پیدا کردیا ہے۔ ان ہی مضامین اور خیالات کو معمولی الفاظ میں ادا کیا جائے تو سارا اثر جاتا رہے گا، ظہوری کا "ساقی نامہ" نازک خیالی، موشگافی، مضمون بندی کا طلسم ہے لیکن "سکندر نامہ" کا ایک شعر پورے ساقی نامہ پر بھاری ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ساقی نامہ میں الفاظ کی وہ متانت اور

شان وشوکت اور بندش کی وہ پختگی نہیں جو سکندر نامہ کا عام جوہر ہے‘‘۔(۵۶)

ایک دوسرے مقام پر مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

’’مضمون کتنا ہی بلند اور نازک ہو لیکن اگر الفاظ مناسب نہیں تو شعر میں کچھ تاثیر نہ پیدا ہو سکے گی۔اس لیے شاعر کو یہ سوچ لینا چاہیے کہ جو مضمون اس کے خیال میں آیا ہے اسی درجہ کے الفاظ اس کو میسر آسکیں گے یا نہیں؟ اگر نہ آسکیں تو اس کو بلند مضامین چھوڑ کر ان ہی سادہ اور معمولی مضامین پر قناعت کرنی چاہیے جو اس کے بس کے ہیں اور جن کو وہ عمدہ پیرایہ میں ادا کرسکتا ہے‘‘۔(۵۷)

حسن معنی کے طرف داروں کا اصرار ہے کہ الفاظ کا حسن واثر معنی ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی ایک لفظ اسی بنا پر پُرعظمت ہوتا ہے کہ اس کے معنی میں عظمت ہوتی ہے۔مثلاً نظامی کا یہ شعر:

در آں دجلۂ خوں بلند آفتاب چو نیلوفر افگند زورق بر آب

اس شعر میں اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر دجلہ کے بجائے چشمہ اور زورق کے بجائے کشتی کردیا جائے تو گو معنی وہی رہیں گے لیکن شعر کم رتبہ ہو جائے گا۔لیکن زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اس کی وجہ لفظ کی خصوصیت نہیں بلکہ معنی کا اثر ہے۔دجلہ کے معنی میں چشمہ سے زیادہ وسعت ہے کیونکہ چشمہ چھوٹی نالی کو بھی کہہ سکتے ہیں، بخلاف اس کے دجلہ ایک بڑے دریا کا نام ہے۔اسی طرح زورق اور کشتی کی حقیقت میں فرق ہے،اس بنا پر دجلہ اور زورق میں جو عظمت ہے وہ معنی کے لحاظ سے ہے، نہ لفظ کی حیثیت سے۔(۵۸)

مولانا شبلی نے مذکورہ خیال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

’’اولاً تو بہت سے ایسے الفاظ ہیں جن کے معنی میں نہیں بلکہ صورت اور آواز میں رفعت اور شان ہوتی ہے۔ضیغم اور شیر معناً بالکل ایک ہیں لیکن لفظوں کے شکوہ میں خاص فرق ہے۔اس کے علاوہ اس قسم کے الفاظ میں لفظی حیثیت اس قدر غالب آگئی ہے کہ گو وہ رفعتِ معنی ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے تاہم سامع یہی سمجھتا ہے کہ یہ لفظ ہی کا اثر ہے، اس لیے ایسے الفاظ کا اثر بھی الفاظ ہی کی طرف منسوب کرنا چاہیے‘‘۔(۵۹)

مولانا شبلی نے الفاظ کی خوبی اور معجز نمائی کے ثبوت میں میر انیس کے کلام کو پیش کیا ہے اور ان کے دو ہم معنی مصرعے نقل کیے ہیں:

؎ تھا بلبلِ خوش گو کہ چہکتا ہے چمن میں

؎ بلبل چہک رہا تھا ریاضِ رسول میں

اور لکھا ہے کہ ان اشعار میں جو فرق ہے اس کی وجہ الفاظ کی فصاحت اور ان کا حسنِ تناسب ہے۔ میر ضمیر کے ایک مرثیے کے اشعار ہیں:

پہچانتے ہو؟ کس کی مرے سر پہ ہے دستار — دیکھو تو؟ عبا کس کی ہے کاندھے پہ نمودار

یہ کس کی زرہ؟ کس کی سپر، کس کی ہے تلوار — میں جس پہ سوار آیا ہوں کس کا ہے یہ رہوار

باندھا ہے کمر میں جسے یہ کس کی ردا ہے

کیا فاطمہ زہراؓ نے نہیں اس کو سیا ہے

میر انیس نے اس واقعہ کو اس طرح ادا کیا ہے:

یہ قبا کسی کی ہے؟ بتلاؤ یہ کس کی دستار — یہ زرہ کس کی ہے؟ پہنے ہوں جو میں سینہ فگار

بر مین کس کا ہے؟ یہ چار آئینۂ جوہر دار — کس کا رہوار ہے یہ آج میں جس پر ہوں سوار

کس کا یہ خود ہے، یہ تیغِ دوسر کس کی ہے

کس جری کی یہ کمان ہے، یہ سپر کس کی ہے

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

”دونوں بندوں میں مضمون اور معنی بالکل مشترک ہیں، الفاظ کے ادل بدل اور الٹ پلٹ نے کلام کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا ہے“۔(۶۰)

مذکورہ مثالوں میں شعر کی خوبی کی اصل وجہ محض الفاظ کا ادل بدل نہیں، بلکہ اس میں طرز ادا کی خوبی بھی شامل ہے۔ اس پر گفتگو آگے آرہی ہے۔ بہرحال مولانا شبلی نے الفاظ کی مختلف جہات مثلاً ان کی قسمیں، اصناف کے لحاظ سے ان کا استعمال، الفاظ پر تمدن وسیاست کے اثرات، مترادفات میں لطیف معنوی فرق اور ان کی مثالیں، فصیح اور مانوس الفاظ اور ان کے انتخاب وغیرہ پر جس دقیقہ رسی کے ساتھ بحث کی ہے وہ عالمانہ اور فکر انگیز ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا شبلی کا شعری ذوق اور لسانی

بصیرت نہایت پختہ اور وسیع الاطراف تھی۔(۶۱)

علامہ ابن رشیق کا شمار ان اہل علم میں ہے جو لفظ و معنی دونوں کی اہمیت کے قائل تھے۔ انہوں نے اپنی معروف تصنیف ''کتاب العمدہ'' میں لکھا ہے کہ:

''لفظ جسم ہے اور مضمون روح ہے۔دونوں کا ارتباط باہم ایسا ہے جیسا کہ جسم اور روح کا ارتباط کہ وہ کمزور ہوگا تو یہ بھی کمزور ہوگی۔پس اگر معنی میں نقص نہ ہو اور فقط لفظ میں ہو تو شعر میں عیب سمجھا جائے گا،جس طرح لنگڑے یا لنجے میں روح موجود ہوتی ہے لیکن بدن میں عیب ہوتا ہے،اسی طرح اگر لفظ اچھے ہوں لیکن مضمون اچھا نہ ہو تب بھی شعر خراب ہوگا اور مضمون کی خرابی الفاظ پر اثر کرے گی۔اگر مضمون بالکل لغو ہو اور الفاظ اچھے ہوں تو الفاظ بھی بے کار ہوں گے جس طرح مردہ کا جسم کہ یوں دیکھنے میں سب کچھ سلامت ہے لیکن درحقیقت کچھ بھی نہیں۔اسی طرح مضمون گو اچھا ہو لیکن الفاظ برے ہیں تب بھی شعر بے کار ہوگا،کیونکہ روح بغیر جسم کے پائی نہیں جاسکتی''۔(۶۲)

حالی بھی ابن رشیق کی طرح وحدت لفظ و معنی کو اہمیت دیتے تھے لیکن ان کا رجحان غالب معنی و مضمون کی طرف ہے۔اس سلسلہ میں انہوں نے پہلے ابن خلدون کی رائے نقل کی ہے کہ:

''انشاء پردازی کا ہنر نظم میں ہو یا نثر میں محض الفاظ میں ہے،معانی میں ہرگز نہیں۔معانی صرف الفاظ کے تابع ہیں اور اصل الفاظ ہیں۔معانی ہر شخص کے ذہن میں موجود ہیں پس ان کے لیے کسی ہنر کے اکتساب کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔اگر ضرورت ہے تو صرف اس بات کی ہے کہ معانی کو کس طرح الفاظ میں ادا کیا جائے۔وہ کہتے ہیں کہ الفاظ کو ایسا سمجھو جیسے پیالہ اور معانی کو ایسا سمجھو جیسے پانی،پانی کو چاہے سونے کے پیالے میں بھرلو اور چاہے چاندی کے پیالہ میں،پانی کی ذات میں کچھ فرق نہیں آتا مگر سونے یا چاندی وغیرہ کے پیالہ میں اس کی قدر بڑھ جاتی ہے اور مٹی کے پیالہ میں کم ہوجاتی ہے۔اسی طرح معانی کی قدر ایک ماہر اور فصیح کے بیان میں زیادہ ہوجاتی ہے اور غیر فصیح کی زبان میں گھٹ جاتی ہے''۔(۶۳)

ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) کی رائے نقل کرنے کے بعد حالی نے لکھا ہے کہ:

”شاعری کا مدار جس قدر الفاظ پر ہے، اس قدر معانی پر نہیں، معنی کیسے ہی بلند اور لطیف ہوں اگر عمدہ الفاظ میں بیان نہ کیے جائیں گے، ہرگز دلوں میں گھر نہیں کر سکتے اور ایک مبتذل مضمون پاکیزہ الفاظ میں ادا ہونے سے قابل تحسین ہو سکتا ہے۔ لیکن معانی سے یہ سمجھ کر کہ وہ ہر شخص کے ذہن میں موجود ہیں اور ان کے لیے کسی ہنر کے اکتساب کی ضرورت نہیں بالکل قطع نظر کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا اور اگر شاعر کے ذہن میں صرف وہی چند خیالات جمع ہیں جن کو اگلے شعراء باندھ گئے ہیں یا صرف وہی معمولی باتیں اس کو بھی معلوم ہیں جیسی عام لوگوں کو معلوم ہوتی ہیں اور اس نے شاعری کی تکمیل کے لیے اپنی معلومات کو وسعت نہیں دی اور صحیفۂ فطرت کے مطالعہ کی عادت نہیں ڈالی اور قوت متخیلہ کے لیے زیادہ مصالحہ جمع نہیں کیا تو گو زبان پر اس کی کیسی ہی قدرت اور الفاظ پر کیسا ہی قبضہ حاصل ہو اس کو دو مشکلوں میں سے ایک مشکل ضرور پیش آئے گی۔ اس کو وہی خیالات جو اگلے شعراء باندھ چکے ہیں تھوڑے تغیر کے ساتھ انہی کے اسلوب پر بار بار باندھنے ہوں گے، باریک، مبتذل اور پامال مضمون کے لیے نئے نئے اسلوب بیان ڈھونڈھنے پڑیں گے، جن کا مقبول ہونا مشتبہ ہے اور نا مقبول ہونا قرین قیاس، پس یہ کہنا کہ شاعری کا کمال محض الفاظ میں ہے معانی میں ہرگز نہیں کسی طرح ٹھیک نہیں سمجھا جا سکتا“۔ (۶۴)

لفظ و معنی میں ترجیح کے معاملہ میں راقم سطور کا خیال ہے کہ دونوں کی اپنی اپنی جگہ اہمیت ہے اور دونوں کے التزام و اہتمام سے شعر کی خوبی میں اضافہ ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ایک پھول کے حسن و جمال میں اس کی ہر پنکھڑی کا حصہ برابر ہے اور ان میں باہم دگر ترجیح محال ہے۔ اعلیٰ درجہ کی شاعری میں الفاظ و معانی دونوں کی شوکت و ندرت لازمی ہے۔ دنیا کی شاہکار شعری تخلیقات اس کا ناقابلِ تردید ثبوت ہیں۔ البتہ اوسط درجہ کی شاعری میں معنی و مضمون کی بلندی ضروری نہیں ہے۔ اس درجہ کی شاعری میں کمال کا مدار الفاظ کی فصاحت، بندش کی چستی اور طرز ادا کی خوبی پر ہے۔

محاسن شعر: محاسن شعر سے مراد یہ ہے کہ وہ کون کون سے اوصاف ہیں جن کو ہم ایک اچھے

شعر کی اساس قرار دے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شاعر کے کلام میں یہ خوبیاں موجود ہوں تو اس کی شاعری حقیقی معنی میں شاعری ہے۔ عام طور پر واقعیت واصلیت، سادگی اور حسن بیان یعنی جدتِ ادا کو محاسن شعر میں شمار کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا شبلی نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کو ہم اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

واقعیت واصلیت: فن ادب کا یہ ایک مہتم بالشان مسئلہ ہے کہ کلام میں واقعیت سے کیا مراد ہے اور وہ کس حد تک مطلوب ہے؟ بدقسمتی سے بہت سے اصحاب علم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ شاعری کذب اور مبالغہ کا نام ہے، یعنی جس کلام میں جتنا زیادہ مبالغہ ہوگا وہ اتنا ہی بلند ہوگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام بڑے شعراء کے کلام میں مبالغہ موجود ہے۔ مثلاً فردوسی نے کہا ہے:

یکے خیمۂ داشت افراسیاب ز مشرق بہ مغرب تنیدہ طناب

مرزا دبیر فرماتے ہیں:

کس شیر کی آمد ہے کہ رن کانپ رہا ہے رن ایک طرف چرخِ کہن کانپ رہا ہے
رستم کا بدن زیرِ کفن کانپ رہا ہے ہر قصرِ سلاطینِ زمن کانپ رہا ہے
شمشیر بکف دیکھ کے حیدر کے پسر کو
جبریل لرزتے ہیں سمیٹے ہوئے پر کو(۶۵)

اس بنا پر تسلیم کرلیا گیا کہ کذب ومبالغہ لوازم شاعری میں داخل ہیں لیکن یہ ایک بڑا مغالطہ ہے۔ مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

''جن لوگوں نے کذب ومبالغہ کو شعر کا زیور قرار دیا ہے ان کی غلطی کی وجہ یہ ہے کہ کذب ومبالغہ میں تخیل کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اگر گھوڑے کی نسبت یہ کہا جائے کہ وہ ایک منٹ میں ایک کروڑ کوس طے کرلیتا ہے تو شعر بالکل بے مزہ اور مہمل ہوگا۔ اس لیے کوئی شاعر اس قسم کا مبالغہ کرنا چاہے گا تو ضرور ہے کہ تخیل سے کام لے گا۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے:

رو بہ رو سے اگر آئینہ کے، اس گلگوں کو
پھینک دے لے کے کبھی شرق سے تو غرب تلک

اتنے عرصے میں پھر آئے تو اسے باور کر
عکس بھی آئینہ سے ہونے نہ پائے منفک

اس سے ظاہر ہوا کہ مبالغہ میں اگر کوئی حسن پیدا ہوتا ہے تو تخئیل کی بنا پر ہوتا ہے نہ اس لیے کہ وہ جھوٹ اور مبالغہ ہے۔بعض مبالغوں میں تخئیل کے بجائے اور کوئی شاعرانہ حسن ہوتا ہے۔غرض جب زیادہ غور اور کاوش کروگے تو معلوم ہوگا کہ مبالغہ کے جس قدر اشعار مقبول ہیں ان میں مبالغہ کے سوا اور خوبیاں ہیں اور دراصل یہ انہی کا اثر ہے"۔(۶۶)

شبلی کے نزدیک شاعری میں اصلیت و واقعیت کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر کوئی اعلیٰ شاعری وجود میں نہیں آسکتی،جس کو بقائے دوام حاصل ہو۔انہوں نے لکھا ہے کہ:

"شاعری سے اگر صرف تفریح خاطر مقصود ہو تو مبالغہ کام آسکتا ہے لیکن وہ شاعری جو ایک طاقت ہے، جو قوموں کو زیروزبر کرسکتی ہے، جو ملک میں ہلچل ڈال سکتی ہے،جس سے عرب قبائل میں آگ لگا دیتے تھے،جس کے نوحہ کے وقت درو دیوار سے آنسو نکل پڑتے تھے، وہ واقعیت اور اصلیت سے خالی ہو تو کچھ کام نہیں کرسکتی۔تم نے تاریخ میں پڑھا ہوگا کہ جاہلیت میں ایک شعر ایک معمولی آدمی کو تمام عرب میں روشناس کرادیتا تھا۔بخلاف اس کے ایران کے شعراء نے جن ممدوحوں کی تعریف میں دفتر کے دفتر سیاہ کردیے، ان کا نام بھی کوئی نہیں جانتا۔اس کی وجہ یہی ہے کہ شعرائے جاہلیت کے کلام میں واقعیت ہوتی تھی، اس لیے اس کا واقعی اثر ہوتا تھا۔ایرانی شعراء باتوں کے طوطا مینا بناتے تھے،جس سے دم بھر کی تفریح ہوسکتی تھی، باقی ہیچ"۔(۶۷)

مولانا شبلی واقعیت کو بلاغت کی لازمی شرط مانتے تھے۔انہوں نے لکھا ہے کہ:

"بلاغت کے بہت سے اسالیب میں صرف اس وجہ سے اثر اور حسن پیدا ہوتا ہے کہ اس میں واقعیت کا پہلو ہوتا ہے۔شعر اس وقت تک کچھ اثر نہیں کرتا جب تک اس میں واقعیت نہ ہو۔عرب میں شاعری کا اوج شباب جاہلیت کا زمانہ ہے۔

اس زمانے میں شعراء جو کچھ کہتے تھے سرتاپا واقعہ ہوتا تھا۔ میدان جنگ سے شاعر اگر بھاگ آیا ہے تو اس کو بھی ظاہر کر دیتا تھا۔ ایک جہنی شاعر نے اپنا اور دشمنوں کا معرکہ لکھا ہے، چونکہ لڑائی ہو رہی تھی، اس لیے ایک ایک بات میں مساوات کا پلہ برابر رکھا ہے، یہاں تک کہتا ہے (ترجمہ) ''وہ لوگ ٹوٹے ہوئے نیزوں کے ساتھ واپس لوٹے اور ہم پلٹے تو ہماری تلواریں خم ہوگئی تھیں''۔(۶۸)

حالی نے ''مقدمہ شعر و شاعری'' میں سر والٹر اسکوٹ کے متعلق جو انگلستان کا ایک مشہور شاعر گزرا ہے۔ لکھا ہے کہ:

''اس کی خاص خاص نظموں میں دو خاصیتیں ایسی ہیں، جن کو سب نے تسلیم کیا ہے۔ ایک اصلیت سے تجاوز نہ کرنا، دوسرے ایک ایک مطلب کو نئے نئے اسلوب سے ادا کرنا۔ جہاں کہیں اس نے باغ اور جنگل یا پہاڑ کی فضا کا بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع کی روح میں جو خاصیتیں تھیں، سر والٹر نے وہ سب انتخاب کر لی تھیں۔ سر والٹر کی نظم پڑھ کر آنکھوں کے سامنے بالکل وہی سماں بندھ جاتا تھا، جو پہلے خود اس موقع کے دیکھنے سے معلوم ہوا تھا اور اب دھیان سے اتر گیا تھا''۔(۶۹)

ملٹن جیسے عظیم شاعر کے نزدیک شعر کی خوبی یہ ہے کہ وہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہوا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو(۷۰)۔ سادگی، جوش اور اصلیت سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت اس نے اس طرح کی ہے:

''سادگی سے صرف لفظوں کی سادگی مراد نہیں ہے بلکہ خیالات بھی ایسے نازک اور دقیق نہ ہونے چاہئیں جن کے سمجھنے کی عام ذہنوں میں گنجائش نہ ہو۔ محسوسات کے شارع عام پر چلنا، بے تکلفی کے سیدھے رستے سے ادھر اُدھر نہ ہونا اور فکر کو جولانیوں سے باز رکھنا اسی کا نام سادگی ہے۔ علم کا رستہ اس کے طالبوں کے لیے ایسا صاف نہیں ہوسکتا جیسا کہ شعر کا رستہ اس کے سامعین کے لیے صاف ہونا چاہیے۔ طالب علم کو پستی اور بلندی، غار اور ٹیلے، کنکر اور پتھر، موجیں اور گرداب طے کر کے منزل پر پہنچنا ہوتا ہے، لیکن شعر سننے یا پڑھنے والے کو ایسی ہموار اور صاف

سڑک ملنی چاہیے، جس پر وہ آرام سے چلا جائے۔ ندی نالے اس کے اِدھر اُدھر چل رہے ہوں اور پھل پھول، درخت اور مکان اس کی منزل ہلکی کرنے کے لیے ہر جگہ موجود ہوں۔ دنیا میں جو شاعر مقبول ہوئے ہیں ان کا کلام ہمیشہ ایسا ہی دیکھا گیا ہے اور ایسا ہی سنا گیا۔ اس کی ہر ذہن سے مصالحت اور ہر دل میں گنجائش ہوتی ہے۔ ہومر نے اپنے کلام میں ہر جگہ نیچر کا ایسا نقشہ کھینچا ہے کہ اس کو جوان، بوڑھے اور وہ قومیں جو ایک دوسرے سے قطبوں کے فاصلے پر رہتی ہیں، برابر سمجھ سکتی ہیں اور یکساں مزے لے سکتی ہیں۔ عالم محسوسات کے چپے چپے پر جہاں جہاں کہ اس کا کلام پہنچا ہے، اس کی روشنی سورج کی طرح پھیلی ہوئی ہے۔ وہ آباد اور ویرانہ کو برابر روشن کرتا ہے اور عالم و جاہل پر یکساں اثر ڈالتا ہے۔ شیکسپیئر کا بھی ایسا ہی حال ہے جیسا ہومر کا، یہ دونوں عام شاعروں کے برخلاف مستثنیات کو نہیں لیتے بلکہ ہمیشہ عام شق اختیار کرتے ہیں۔ یہ خاص خاص صورتیں اور نادر اتفاقات دکھا کر لوگوں کو اپنی خاص لیاقت پر فریفتہ نہیں کرنا چاہتے"۔(۷۱)

شعر میں اصلیت سے مراد درحقیقت یہ ہے کہ جس خیال یا واقعہ یا جذبے کو نظم کیا گیا ہے وہ فی الواقع خارج میں وجود رکھتا ہو، خواب کی طرح بے اصل نہ ہو اور شاعر نے اس کو خود بھی محسوس کیا ہو۔ اصلیت کا تعلق لفظ و معنی دونوں سے ہے۔ چنانچہ ایسی تشبیہات استعمال نہ کی جائیں جو عالم مشاہدہ میں اپنا وجود نہ رکھتی ہوں۔ کلام میں جوش کا مطلب یہ نہیں ہے کہ الفاظ پُرجوش ہوں یا حالت جوش میں ان کو لکھا جائے یا پڑھا جائے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ پڑھا جائے تو دل پر اثر کرے۔ اسی طرح سادگی کے یہ معنی نہیں کہ کلام عوام کی فہم کے مطابق ہو اور وہ آسانی کے ساتھ سمجھ لیں۔ ایسا کلام تو عامیانہ ہوتا ہے۔ اس پر مزید گفتگو سادگی ادا کے عنوان سے آگے آرہی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شاعری میں جس چیز کو جوش بیان اور گرمی جذبات کہتے ہیں، وہ اصلیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ سعدی اور حافظ کے کلام پر نقد کرتے ہوئے مولانا شبلی نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خوبی شعر کے اس پہلو سے اچھی طرح واقف تھے۔ سعدی کے ذکر میں لکھا ہے کہ:

”شیخ کی شاعری عموماً جذبات سے لبریز ہے۔وہ شاعری کی کسی صفت کو رسم اور تقلید کی حیثیت سے نہیں برتتا، وہ جانتا ہے کہ شاعری کا اصلی عنصر جذبات ہیں، اس لیے وہ اسی وقت شعر کہتا ہے جب اس کے دل میں کوئی جذبہ پیدا ہوتا ہے۔غزل اس وقت تک محض معشوق کی مداحی تھی، شیخ نے اس میں عشق کے اصلی جذبات ادا کیے، جن لوگوں کا اس نے مرثیہ لکھا وہ لوگ تھے جن کے مرنے سے اس کو سخت صدمہ پہنچا تھا۔اخلاقی مضامین بھی وہ اسی وقت ادا کرتا تھا، جب کسی موثر واقعہ کے پیش آ جانے سے خود اس کے دل پر سخت اثر پڑتا تھا“۔(۷۲)

خواجہ حافظ کے ذکر میں مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ:

”فارسی شاعری باوجود ہزاروں گوناگوں اوصاف وخیالات کے جوش بیان سے خالی ہے۔فردوسی اور نظامی کے ہاں خاص خاص موقعوں پر پُر جوش بیان کا پورا زور ہے لیکن وہ اوروں کے خیالات اور واردات ہیں، خود شاعر کے حالات اور جذبات نہیں بخلاف اس کے خواجہ حافظ کے کلام میں جو جذبات ہیں وہ خود ان کے واردات اور حالات ہیں، اس لیے ان کو وہ اس جوش کے ساتھ ادا کرتے ہیں کہ ایک عالم جھوم جاتا ہے“۔(۷۳)

لیکن گرمی جذبہ اور جذباتیت میں فرق ہے۔پہلا محمود اور دوسرا غیر محمود ہے۔کلام میں جہاں جذباتیت داخل ہوئی واقعیت دبے پاؤں رخصت ہو جاتی ہے۔عجیب بات ہے کہ مولانا شبلی جیسے بالغ نظر نقاد نے اس نازک فرق کو ملحوظ نہیں رہا۔انھوں نے لکھا ہے کہ:

”جوش بیان کے لیے کسی مضمون یا کسی خیال کی خصوصیت نہیں، ہر مضمون اور ہر خیال جوش کے ساتھ ظاہر کیا جاسکتا ہے، البتہ اختلاف نوعیت کی وجہ سے صورتیں بدل جاتی ہیں، مثلاً شاعر جوش مسرت کا بیان کرتا ہے تو اس انداز سے کرتا ہے کہ گویا آپے سے باہر ہو جاتا ہے، قہر وغضب کا بیان ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کا مرقع الٹ دے گا، دنیا کی بے ثباتی کا مذکور ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام عالم ہیچ ہے، غصہ اور غضب کا مضمون ہے تو نظر آتا ہے کہ منہ سے انگارے برس رہے ہیں“۔(۷۴)

حافظ کے کلام سے مولانا شبلی نے جو مثالیں دی ہیں، ان میں بھی واقعیت اور جذباتیت کو خلط ملط کر دیا ہے۔ خواجہ صاحب کی رندی اور سرمستی کے ذیل میں لکھا ہے کہ:

''ان کے تمام کلام میں یہ جذبہ اس جوش اور زور کے ساتھ پایا جاتا ہے کہ فارسی شاعری کی ہزار سالہ زندگی میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ایک رند سرمست کی حالت کا تصور باندھو کہ جب وہ مستی کے جوش وخروش میں ہوتا ہے تو اس کے دل میں کیا کیا خیالات آتے ہیں، وہ مزے میں آ کر پکارتا ہے کہ مجھ کو ننگ و نام کی کچھ پرواہ نہیں۔ ساقی تو پیالہ پر پیالہ دیے جا اور کسی سے نہ ڈر، زاہد کیا جانتا ہے کہ جام میں کیا کیا گونا گوں عالم نظر آتے ہیں، مطرب سے کہہ دو کہ یہ ترانہ گائے کہ تمام دنیا پر میری حکومت ہے، کل خاک میں جانا ہے، آج کیوں نہ عالم میں غلغلہ ڈال دوں۔ تم مجھے حقیر سمجھتے ہو، شراب خانہ میں آؤ تو تم کو نظر آئے کہ میری کیا شان ہے؟ میرے ہاتھ میں جو پیالہ ہے جمشید کو بھی نصیب نہ ہوا ہوگا۔ میں شراب آج سے نہیں پیتا، مدت سے آسمان اس غلغلہ سے گونج رہا ہے، صوفی اور واعظ رازدانی کی شیخیاں بگھارتے ہیں، حالانکہ جو کہتے ہیں مجھ ہی سے سن لیا تھا۔ یہ عالم لطف اٹھانے کے لیے کافی نہیں، آؤ آسمان کی چھت توڑ کر ایک اور عالم بنائیں۔ خواجہ صاحب ان خیالات کو اسی جوش کے ساتھ ادا کرتے ہیں، جس طرح ایک سرمست کے دل میں آتے ہیں۔ ابھی یہ بحث چھوڑ دو کہ خواجہ صاحب کی شراب معرفت کی شراب ہے یا انگور کی، مستی دونوں میں ہے اور یہاں صرف مستی سے غرض ہے:

بیا تا گل بر افشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح دیگر اندازیم

آؤ پھول برسائیں اور شراب پیالہ میں ڈالیں، آسمان کی چھت توڑ ڈالیں اور نئی بنا ڈالیں''۔(۷۵)

حافظ کی رندی وسرمستی اور ان کے جوش بیان کی جو تصویر مولانا شبلی نے سطور بالا میں کھینچی ہے، اس کو اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس میں صریح مبالغہ موجود ہے جو واقعیت کے لحاظ سے عیب ہے۔

ایک رند بلانوش حالت نشہ میں جو کچھ کہتا ہے اس میں اصلیت نام کو نہیں ہوتی۔اس میں اصلیت جو کچھ ہوتی ہے وہ اس کی مے نوشی اور سرمستی ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصلیت کی حد کیا ہے؟ یعنی کیا یہ ضروری ہے کہ جس واقعے یا جذبے کو شاعر نے شعر کے قالب میں ڈھالا ہے وہ تمام تر واقعیت پر مبنی ہو، کوئی مبالغہ نہ ہو اور اس میں کوئی جزئی تغیر نہ کیا گیا ہو، شبلی اور حالی دونوں کا خیال ہے کہ اس میں جزئی کمی و بیشی ہوسکتی ہے، حتی کہ واقعہ کا کلی طور پر صحیح ہونا بھی ضروری نہیں ہے، البتہ شاعر قوت متخیلہ کی مدد سے اس کو اس طرح بیان کرے کہ پڑھنے والے کو یقین آجائے کہ واقعہ سچا ہے۔

حالی نے لکھا ہے کہ:

> "اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ مراد نہیں کہ ہر شعر کا مضمون حقیقت نفس الامری پر مبنی ہونا چاہیے بلکہ یہ مراد ہے کہ جس بات پر شعر کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ نفس الامر میں یا لوگوں کے عقیدہ میں یا محض شاعر کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہو یا ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اس کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہے۔ نیز اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ بھی مقصود نہیں ہے کہ بیان میں اصلیت سے سر مو تجاوز نہ ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ زیادہ تر اصلیت ہونی ضرور ہے، اس پر اگر شاعر اپنی طرف سے فی الجملہ کمی بیشی کردے تو کچھ مضائقہ نہیں"۔(۷۶)

واقعیت کی یہ حد بندی صحیح نہیں ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ واقعہ کا نفس الامر میں موجود ہونا ضروری ہے اور اس کا وجود ذہنی نہیں بلکہ وجود خارجی مطلوب ہے۔ کسی کا کچھ بھی عقیدہ ہو اس سے نفس واقعہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اس کی وجہ سے واقعیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ واقعہ اپنا خارجی وجود رکھتا ہو۔ اگر نفس واقعہ میں کوئی حذف و اضافہ نہیں ہوا ہے اور اس کے اساسی اجزاء جوں کے توں قائم ہیں تو غیر اہم اجزاء میں کمی بیشی کوئی معنی نہیں رکھتی اور اس سے کلام کی واقعیت متاثر نہیں ہوتی۔ اگر بات کذب تک نہ پہنچ جائے تو تھوڑا بہت شاعرانہ مبالغہ بھی معیوب نہیں۔

واقعیت کے لیے دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ شاعر خود واقعہ کا عینی شاہد ہو یا کم از کم معتبر ذریعہ سے اس واقعہ کی روایت اس تک پہنچی ہو اور اس نے اس کے قلب و دماغ کو غایت درجہ متاثر کیا ہو۔

اگر واقعہ اور اس کی روایت بنیادی طور پر صحیح ہے لیکن خود شاعر کے دل و دماغ میں اس سے کوئی حرکت پیدا نہ ہو تو کلام میں واقعیت کا پیدا ہونا مشکل ہے۔ (باقی)

حواشی

(۴۵) کتاب العمدہ، علامہ ابن رشیق قیروانی، طبع مصر، ج ۱، ص ۱۲۱۔ (۴۶) شعر العجم، ج ۴، ص ۷، ۸۔ (۴۷) ایضاً، ص ۱۲، ۱۳۔ (۴۸) ایضاً، ج ۴، ص ۳۰۹۔ (۴۹) ایضاً، ج ۴، ص ص ۳۲۶۔ (۵۰) مقدمہ شعر و شاعری، ص ۳۴، ۳۵۔ (۵۱) شعر العجم، ج ۴، ص ۵۴ (آخری سطور میں معمولی سا لفظی تغیر کیا گیا ہے)۔ (۵۲) ایضاً، ص ۹۔ (۵۳) ایضاً، ص ۱۰۔ (۵۴) ایضاً، ص ۶۱، ۶۲۔ (۵۵) ایضاً، ص ۶۶، ۷۰۔ (۵۶) ایضاً، ص ۷۳۔ (۵۷) ایضاً، ص ۷۴۔ (۵۸) ایضاً، ص ۷۵، ۷۶۔ (۵۹) ایضاً، ص ۷۶۔ (۶۰) ایضاً، ص ۷۴۔ (۶۱) ایضاً، ص ۷۶، ۷۸۔ (۶۲) ایضاً، ص ۷۲۔ (۶۳) مقدمہ شعر و شاعری، ص ۴۳، ۴۴۔ (۶۴) ایضاً، ص ۴۴۔ (۶۵) انتخاب شبلی، مرتبہ سید سلیمان ندوی، دارالمصنّفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۱۹۴۰ء، ص ۱۶۹، مزید دیکھیں موازنہ انیس و دبیر، انوار المطابع، لکھنؤ، ص ۲۴۵۔ (۶۶) شعر العجم، ج ۴، ص ۹۵، ۹۶۔ (۶۷) ایضاً، ص ۹۶، ۹۷۔ (۶۸) ایضاً، ص ۹۹، ۱۰۰۔ (۶۹) مقدمہ شعر و شاعری، ص ۳۹۔ (۷۰) ایضاً، ص ۴۹۔ (۷۱) ایضاً، ص ۴۹، ۵۰۔ (۷۲) شعر العجم، ج ۲، ص ۵۹، دارالمصنّفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۱۳۳۵ھ/ ۱۹۴۷ء۔ (۷۳) ایضاً، ص ۲۲۰۔ (۷۴) ایضاً۔ (۷۵) ایضاً، ص ۲۴۷، ۲۴۸۔ (۷۶) مقدمہ شعر و شاعری، ص ۵۲، ۵۳۔

”سفرنامۂ روم و مصر و شام“ کی بحث ”حال کی عربی زبان“ پر ایک نظر

ڈاکٹر ف۔عبدالرحیم

معارف کے فروری کے شمارے میں ڈاکٹر محمود حافظ عبدالرب مرزا کا مراسلہ ”سفرنامۂ روم و مصر و شام میں بعض جدید عربی الفاظ کی وضاحت“ پڑھا، چونکہ موصوف نے علامہ شبلی کی کتاب میں مذکور بعض الفاظ پر گفتگو کی ہے، خیال ہوا کہ علامہ شبلی نے ”حال کی عربی زبان“ (ص ۱۲۹-۱۳۶) کے زیرعنوان جو اہم باتیں بتائی ہیں ان پر قدرے تفصیل سے گفتگو کی جائے۔ میرے سامنے سفرنامے کا جو اڈیشن ہے وہ مہتاب پریس دہلی سے ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا تھا۔

علامہ شبلی لکھتے ہیں: ”حروف کا تلفظ نہایت خراب ہو گیا ہے...... قاف کے بجائے ہمزہ، جیم کے بجائے گاف، ذال کے بجائے دال، عین کے بجائے ہمزہ بولتے ہیں۔“

یہاں جیم کے تلفظ کے بارے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ یہ تلفظ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے، یمنی لہجے میں جیم کا یہی تلفظ رائج تھا۔ ابن درید (م ۳۲۱) اپنی مشہور کتاب جمہرۃ اللغۃ میں لکھتے ہیں:

”مثل الحرف الذی بین القاف و الکاف و الجیم و الکاف، و ھی لغۃ سائرۃ فی الیمن مثل ”جمل“ اذا اضطروا قالوا کمل بین الجیم و الکاف“۔(۱)

وہ ایک ایسے حرف کا ذکر کرتے ہیں جو قاف اور کاف، یا جیم اور کاف کی آمیزش سے بنا ہے اور یہی وہ یمنی لہجے میں رائج ہے جیسے ”جمل“، جس کو وہ ”گمل“ بولتے ہیں۔

یہ تلفظ جو آج کل کے مصری لہجے میں رائج ہے وہ دراصل یمنی لہجے کا تلفظ ہے جو یمنی قبائل کی ہجرت کے ذریعے وہاں پہنچا ہے۔

ڈائرکٹر مرکز الترجمات، مجمع الملک فہد، مدینہ منورہ۔

علامہ شبلی نے قاف کو گاف میں بدلنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ لفظ عربی کے اکثر لہجوں میں پایا جاتا ہے اور مصر کے جنوب میں بھی یہی تلفظ رائج ہے۔

یہ بھی قدیم تلفظ ہے اور ابن درید نے اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں:

فاما بنو تمیم فانهم یلحقون القاف باللهاة، فتغلظ جدًّا، فیقولون لـ "قوم" "الگوم" فتکون القاف بین الکاف والقاف، هذه لغة معروفة فی بنی تمیم قال الشاعر:

ولا أگول لگدر الگوم گد نَضِجتْ

ولا أگول لباب الدّار مگفول (۲)

کہتے ہیں کہ بنی تمیم (جو نجد کے علاقے میں رہتے تھے) قاف کو کوے سے ملا دیتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کی آواز بہت گاڑھی ہو جاتی ہے، اور قاف اور کاف کی آمیزش سے بنتی ہے جیسے "قوم" کی جگہ "گوم" کہتے ہیں، اور یہ تلفظ بنی تمیم میں مشہور ہے۔ پھر انہوں نے ایک شعر لکھا ہے جس میں قاف کو گاف سے ادا کیا گیا ہے۔

آج کل کی عربی میں یورپی الفاظ کے استعمال کے بارے میں علامہ شبلی فرماتے ہیں:

"یورپ کے الفاظ نہایت کثرت سے استعمال میں آ گئے ہیں اور چونکہ کسی قدر ان میں تغیر کر لیا گیا ہے، عربی دان اور انگریزی خوان دونوں کے سمجھنے میں دقت ہوتی ہے"۔

پھر ان الفاظ کی چند مثالیں دی ہیں۔

علامہ شبلی کے الفاظ سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک جدید عربی میں استعمال ہونے والے تمام یورپی الفاظ انگریزی سے ماخوذ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اکثر یورپی الفاظ فرنچ یا اطالوی سے آئے ہیں اور یہ براہِ راست ان زبانوں سے نہیں لیے گئے ہیں بلکہ ان کی اکثریت ترکی زبان کی وساطت سے عربی میں داخل ہوئی ہے۔ یہ اس لیے کہ اس وقت بلادِ عربیہ ترکی کے ماتحت تھے اور ترکی زبان کے بے شمار الفاظ عربی میں داخل ہو رہے تھے جن میں سے بعض الفاظ ترکی میں یورپی زبانوں سے لیے گئے تھے۔ علامہ شبلی نے اس ضمن میں جو مثالیں دی ہیں ان میں سے چند لفظوں کا قدرے تفصیل

سے جائزہ لیتے ہیں:

قومندان بمعنی کمانڈر۔ یہ انگریزی commander سے نہیں بلکہ فرنچ commandant سے ماخوذ ہے اور فرنچ میں اس کا تلفظ ہے: کومنداں۔

قوماسیون بمعنی کمیشن۔ یہ بھی فرنچ commission سے لیا گیا ہے۔

اُفوکاتو بمعنی اڈوکیٹ، یہ اطالوی avvocato سے ماخوذ ہے۔ یہ لفظ بھی لاطینی کے advocatus سے ماخوذ ہے جس سے انگریزی میں advocate بنا ہے۔

اوروبا بمعنی یورپ۔ یہ ترکی کے Avrupa سے ماخوذ ہے جس کی اصل اطالوی Europa ہے، لیکن یہ اصلاً یونانی لفظ ہے، اور قدیم عربی میں ''اورفّی'' کی شکل میں مستعمل تھا۔ یاقوت الحموی نے اپنی کتاب معجم البلدان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

بوسطۃ بمعنی ڈاک۔ یہ بھی اطالوی لفظ posta سے ماخوذ ہے۔ ترکی میں بھی اسی شکل میں مستعمل ہے۔

سیغارۃ بمعنی سگرٹ۔ یہ ترکی sigara سے لیا گیا ہے جو ہسپانوی لفظ cigarro سے ماخوذ ہے۔ انگریزی cigarette فرنچ سے ماخوذ ہے جو cigar کی تصغیر ہے۔

لوندرہ بمعنی لندن اطالوی Londra سے لیا گیا ہے۔ ترکی میں بھی اس لفظ کی یہی شکل مستعمل ہے۔

انکلترا بمعنی انگلستان۔ عربی میں یہ لفظ قدیم ہے۔ ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) کی ''الکامل فی التاریخ'' اور ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) کی ''البدایۃ والنہایۃ'' میں یہ لفظ مستعمل ہے۔ اول الذکر کتاب میں یہ لفظ ''انکلتار'' کی شکل میں (۳) اور البدایہ میں ''انکلترا'' کی شکل میں آیا ہے (۴)۔ اطالوی میں اس کا املا: Inghilterra اور فرنچ میں Angleterre۔ یاد رہے کہ پانچویں صدی عیسوی میں جرمنی کے دو قبائل Angles اور Saxon برطانیہ کے مشرقی اور جنوبی ساحل پر حملہ کرکے اس پر قابض ہوگئے اور قبیلہ Angles نے اس ملک کو اپنے نام سے موسوم کرلیا۔ چنانچہ انگریزی میں اس کا نام England رکھا گیا جس کا معنی ہے Angle کی زمین۔ فرنچ اور اطالوی میں انگریزی Land کے بجائے لاطینی لفظ terra بمعنی زمین کا استعمال ہوا۔

امبراطور بمعنی امپرر۔ سفر نامے میں یہ لفظ غلط چھپا ہے۔ یہ لفظ براہ راست لاطینی سے لیا گیا ہے جس میں اس کی اصل emperator ہے۔ انگریزی کا eperor اسی لفظ کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔

جمباز بمعنی جمناسٹک، یہ لفظ یورپی نژاد نہیں ہے۔ یہ دراصل فارسی لفظ ''جانباز'' سے ماخوذ ہے۔ آج کل ترکی میں اس کا املا cambaz ہے۔ ابتدا میں اس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا تھا جو سرکس وغیرہ میں خطرناک کھیل دکھاتا ہے۔ آج کل عربی میں اسے بضم جیم پڑھا جاتا ہے اور جمناسٹک کے معنی میں بولا جاتا ہے۔

بازابورت بمعنی پاسپورٹ۔ اس لفظ کی کتابت میں بھی غلطی ہوئی ہے چنانچہ پہلے ''ز'' کو نقطے کے بغیر لکھا گیا ہے۔ یہ ترکی لفظ pasaport سے ماخوذ ہے۔ اس کا تلفظ وہی ہے جو علامہ شبلی نے لکھا ہے۔

علامہ شبلی نے اس باب کے آخر میں زبان حال کے الفاظ کی ایک مختصر فرہنگ درج کی ہے، جس میں الفاظ ابجدی ترتیب کے مطابق لکھے گئے ہیں۔ ان میں ذکر کیے گئے بعض الفاظ پر مختصر تبصرہ کرنا مناسب ہوگا۔

امضاء بمعنی دستخط۔ کتابت میں حرف ع کے ساتھ چھپا ہے۔ صحیح لفظ ہمزہ کے ساتھ ''امضاء'' ہے۔ یاد رہے ''مضیٰ'' کا معنی ہے چلنا اور ''امضاء'' کا معنی ہے: چلانا، اور مجازاً اس کا معنی ہے: نافذ کرنا، عمل میں لانا۔ اسی کا مصدر: امضاء سے ہے۔

انبشکہ ناف (قدیم اشیاء کا عجائب خانہ)۔ یہ لفظ بھی غلط چھپا ہے۔ صحیح لفظ ہے ''انتیک خانہ'' یہ فرنچ لفظ antique بمعنی آثار قدیمہ اور فارسی ''خانہ'' کا مرکب ہے۔

باغرہ بمعنی دخانی جہاز۔ یہ لفظ بھی غلط چھپا ہے۔ صحیح لفظ باخرہ ہے، یہ ''بخار'' بمعنی بھانپ سے بنا ہے اور بمعنی steamer ہے۔

ثورہ: علامہ شبلی نے اس کا معنی بغاوت بتایا ہے۔ شاید ان کے زمانے میں اس کا یہی معنی رہا ہو۔ آج کل اس کا معنی ہے انقلاب۔

دیلیجانس بمعنی شکرم۔ علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ یہ عربی نہیں۔ دراصل یہ انگریزی لفظ ہے اور اس کی اصل ہے diligence بمعنی stage_coach۔ انگریزی میں اس لفظ کا فرنچ تلفظ ''دیلیژانس''

بھی رائج ہے۔

شمندوفر بمعنی ریل۔ سفرنامے میں یہ لفظ ش کے نقطے کے بغیر لکھا گیا ہے۔

علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ فرنچ زبان کا لفظ ہے۔ یہ صحیح ہے۔ فرنچ میں اس کی اصل ہے: chemin defer، اور اس کا لفظی معنی ہے: راہِ آہن۔

شنطہ: بڑا صندوق۔ اس لفظ میں بھی ش کے نقطے نہیں لگے ہیں۔ یہ ترکی ہے اور اس کی اصل canta (چنتہ) ہے۔

فابریقہ بمعنی کارخانہ۔ علامہ شبلی نے اس کو انگریزی بتایا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ یہ اطالوی ہے اور اس کا املا ہے fabrica۔

کندرہ بمعنی بوٹ۔ علامہ شبلی نے لکھا ہے: ''ٹرکی ہے غالباً'' اور یہ صحیح ہے۔ آج کل کی ترکی میں اس کا املا ہے: kundura۔

لوکاندہ بمعنی ہوٹل۔ علامہ شبلی نے اس کے عربی نہ ہونے کا ذکر کیا ہے جو صحیح ہے۔ یہ اطالوی لفظ locanda سے لیا گیا ہے۔ مصر میں غیر معیاری ہوٹل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی سے ترکی کا lokanta ماخوذ ہے جس کا اطلاق ریستوراں پر ہوتا ہے۔

مسوکرہ بمعنی رجسٹری شدہ خط۔ علامہ شبلی نے اسے انگریزی سے ماخوذ بتایا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ یہ اطالوی لفظ sicurta بمعنی رجسٹری سے ماخوذ ہے۔

ویرکو بمعنی ٹکس۔ علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ یہ عربی نہیں ہے۔ یہ بات صحیح ہے۔ یہ لفظ ترکی ہے اور اس کی اصل vergi ہے۔ یہ لفظ آج کل فلسطین میں رائج ہے۔

واضح رہے کہ زیر بحث الفاظ میں سے بیشتر اب متروک ہو چکے ہیں۔

آخر میں یہ بات بتانا بھی مناسب ہوگا کہ علامہ شبلی نے ''ہادول'' اور ''معلیش'' کی اصل کے بارے میں جو لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے، البتہ ''شوبِدّک'' میں بدّی کی جو تشریح انہوں نے کی ہے درست نہیں ہے۔ اس کی اصل وہی ہے جو ڈاکٹر محمود مرزا نے بتائی ہے۔

علامہ شبلی نے ''معلیش'' کے معنی ''کچھ ہرج نہیں، کچھ مضائقہ نہیں'' بتایا ہے۔ یہ اس کے لفظی معنی ہیں اور عملاً یہ معذرت خواہی کے موقع پر بولا جاتا ہے۔ جیسے آپ عجلت میں کسی سے آگے

بڑھ جانا چاہیں، یا کسی کی بات کونظر انداز کرکے اپنی بات کو مقدم کرنا چاہیں تو اس موقع پر ''معلیش'' کہا جاتا ہے لیکن مراسلہ نگار کا یہ کہنا کہ ''اس لفظ کو قاضی ایسے شخص کے لیے استعمال کرتا تھا جو قانون کی نگاہ میں بری ہوجاتا تھا اور ایک زمانے میں ان ہی کے لیے خاص تھا۔ اس کے علاوہ یہ لفظ دیوانے، مجنوں اور بے وقوف کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا'' محل نظر ہے۔ متہم کو بری کرنے کے موقع پر قاضی کا اس کو معلیش کہنا بھی معذرت خواہی کی ہی ایک صورت ہے، کیوں کہ کسی کو غلط طور پر متہم قرار دینا اور اس کے خلاف قانونی کاروائی کرنا معذرت کو مستلزم ہے۔

اسم اشارہ ''ھادول'' کی اصل علامہ شبلی نے ''ھذ اھولاء'' بتائی ہے۔ مراسلہ نگار لکھتے ہیں کہ اس میں ''ھذ ہ'' (؟) کا اضافہ غیر ضروری ہے۔ غور کرنا چاہیے تھا کہ اگر یہ اضافہ غیر ضروری ہے تو ''ھادول'' میں دال کہاں سے آئی؟ علامہ شبلی کا خیال درست ہے کہ یہ مرکب ہے اور ھذا اور اولاء سے نحت واختصار کرکے بنالیا گیا ہے۔

اسی سیاق میں ڈاکٹر محمود مرزا صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''فی زمانہ ھذا کی جگہ ھادا اور ھذہ کی جگہ ھادی وہاں خوب رائج ہے''۔ وہاں سے ان کی مراد سعودی عرب ہے۔ یہ بات اس عموم کے ساتھ درست نہیں ہے۔ یہ تینوں الفاظ ہادول، ہادا اور ہادی دال کے ساتھ صرف حجاز میں رائج ہیں۔ نجد میں اصل کے مطابق ذال معجمہ کے ساتھ ھاذول، ھاذا اور ھاذی بولتے ہیں۔ یہی حال حرف ث کا ہے۔ اہل حجاز ثلاثہ کو تلاتہ اور ثمانیہ کو تمانیہ یعنی تائے مثناۃ سے بولتے ہیں مگر نجد میں یہ الفاظ بھی اپنی اصل شکل میں ثائے مثلثہ سے مستعمل ہیں۔ برصغیر کے حجاج اور زائرین حجاز میں جب ھذا کو ھادا اور ثلاثہ کو تلاتہ سنتے ہیں تو انھیں یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ پورے سعودی عرب کا تلفظ یہی ہے۔

حواشی

(۱) جمہرۃ اللغۃ، ابن درید، تحقیق رمزی بعلبکی، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷ء، جلد اول ص ۴۲۔

(۲) مرجع سابق۔ (۳) الکامل فی التاریخ، ابن الاثیر، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہوں جلد ۱۰ کے صفحات ۸۴، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱۔ (۴) البدایۃ والنہایۃ، ابن کثیر، دار ہجر، قاہرہ، ۱۹۹۷ء، جلد ۱۶ ص ۶۲۷۔

اسلامی شریعت اور دھرم شاستروں کا تقابلی جائزہ

(حدِّ زنا کے حوالہ سے)

ڈاکٹر محمد احمد نعیمی

دین اسلام کے جملہ عقائد واعمال اور احکام وقوانین علی الترتیب قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے ماخوذ ہیں جن کو شریعت اسلامی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اور ہندو دھرم کے جملہ مذہبی نظریات وعبادات، تعلیمات وروایات اور مسائل واصول کا سرچشمہ وید، براہمن، اُپنِشد، پُران، کلپ سوترا اور اسمرتیاں ہیں جنہیں اصول دھرم شاستر کہا جاتا ہے۔

شریعت اسلامی اور دھرم شاستروں کے جملہ مسائل واحکام کا تقابلی جائزہ لینا تو جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، سرِدست ہم "اسلام اور ہندو دھرم میں حدِّ زنا" جیسے حساس مسئلہ کا مختصر تقابلی جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

اسلام میں زنا کی سزا اور اس کا حکم: دین اسلام کے بنیادی ماخذ ومراجع قرآن وسنت کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے انسانی جان کی طرح اس کی عزت وعصمت کو بھی انتہائی اعلیٰ قدر وقیمت عطا کی ہے بلکہ اگر یوں کہا جائے تو انسب ہوگا کہ بعض مقامات پر ناموس انسانی کو حیات انسانی پر کسی قدر فوقیت دی ہے۔ مثلاً ناحق قتل انسانی کے عوض اسلام میں قصاص کی سزا مقرر ہے اور قصاص کے احکام میں یہ بھی حکم ہے کہ اگر کسی کے ہاتھوں کوئی ناحق ہلاک ہو جائے اور مقتول کے ورثاء اگر راضی ہو جائیں تو جان کے بدلے مالی فدیہ دے کر قاتل کی جان بخشی کر سکتے ہیں لیکن زانی اور زانیہ کے بارے میں دونوں فریق مصالحت کر لیں تب بھی یہ جرم عظیم قابل معافی نہیں۔ اس لیے کہ اسلام کی

استاذ شعبۂ علوم اسلامیہ، جامعہ ہمدرد، نئی دہلی۔

نظر میں ناموس انسانی کو تباہ و برباد کرنا، انسانی عزت و عصمت سے کھلواڑ کرنا قتل انسانی سے زیادہ خطرناک ہے۔قاتل ایک جان ہلاک کرتا ہے اور زانی ایک بچے کی ساری نسل تباہ و برباد کرتا ہے، ناجائز بناتا ہے۔قاتل ایک جان کی ہلاکت کا مجرم ہے اور زانی پوری ایک نسل کے قتل کا مجرم ہے اس لیے اسلام نے زنا کی سزا قتل سے زیادہ سنگین مقرر کی ہے تاکہ انسانی عزت و عصمت کی حفاظت کی جائے اور ایک صالح معاشرہ کی بنیاد رکھی جائے۔انہیں مقاصد کے پیش نظر اسلام نے غیر شادی شدہ زانی وزانیہ کے لیے ۱۰۰ کوڑوں اور جلاوطنی اور شادی شدہ زانی وزانیہ کے لیے رجم وسنگسار کرنے کی سزا تجویز کی ہے۔

جملہ آسمانی شرائع وکتب بالخصوص قرآن کریم واحادیث شریف میں زنا کو اشد حرام اور افحش الکبائر یعنی کبیرہ گناہوں میں سب سے گھناؤنا جرم قرار دیا گیا ہے۔زنا چونکہ دیگر سماجی، اخلاقی و معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عزت و عصمت اور انسانی حسب ونسب پر ظلم وتشدد ہے اس لیے اس کی جزا وحد سب سے شدید ہے۔

قرآن وحدیث میں جن تین گناہوں کو اکبر الکبائر کہا گیا ہے اس میں ایک زنا بھی ہے۔ یعنی شرک، قتل اولاد، زنا۔زنا کتنا عظیم جرم ہے اس کا اندازہ آپ اس بات سے لگا سکتے ہیں کہ اسلام نے اس کو شرک اور قتل اولاد کے مثل جرم عظیم قرار دیا ہے اور ان کو ایک ساتھ بیان کیا ہے۔

قرآن میں زنا کے لیے تین مختلف الفاظ استعمال ہوئے ہیں: زنا، فاحشہ، یہ زنا اور لواطت دونوں مفہوم میں مستعمل ہے اور البغاء جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ۔مذکورہ بالا تینوں الفاظ کے ساتھ قرآن کریم میں جہاں جہاں زنا کا تذکرہ کیا گیا ہے وہاں اس کی سخت مذمت کی گئی ہے اور لوگوں کو اس سے بچنے کی مختلف انداز میں نصیحت وہدایت کی گئی ہے۔چنانچہ ارشاد خداوندی ہے کہ:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاۤءَ سَبِيْلًا۔(۱)	اور زنا کاری کے قریب نہ جاؤ بے شک وہ بے حیائی ہے اور بہت ہی بری راہ ہے۔
قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ	تم فرماؤ میرے رب نے تو بے حیائیاں حرام فرمائی ہیں جو ان میں کھلی ہیں اور جو چھپی اور جو گناہ اور ناحق زیادتی اور یہ کہ اللہ کا شریک کرو جس کی اس نے سند نہ اتاری اور یہ کہ اللہ پر وہ بات کہو جس کا

مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ ۔(۲)	علم نہیں رکھتے۔

قرآن کریم کی مذکورہ بالا آیات کے علاوہ احادیث شریف سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے زنا انتہائی خطرناک وتباہ کن گناہ ہے، جو نہ صرف سماجی وقومی بلکہ دینی وایمانی لحاظ سے بھی مہلک ناسور کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال قال رسول اللہ ﷺ لا یزنی العبد حین یزنی وھو مومن ۔(۳)	حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا زانی زنا نہیں کرتا جب کہ وہ مومن ہو۔
عن عبداللہ رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ ایّ الذّنب اعظم قال ان تجعل اللہ ندّاوّ ھو خلقک قلت ثم ایُّ قال ان تقتل ولدک من اجل ان یطعم معک قلتُ ثمّ ایُّ قال ان تزانی حلیلۃ جارک ۔(۴)	حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بیان ہے کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہؐ کون سا گناہ سب سے بڑا ہے فرمایا یہ کہ تو اللہ کا شریک ٹھہرائے حالانکہ تجھے اس نے پیدا کیا میں نے عرض کیا پھر کون سا ہے؟ فرمایا کہ تو اپنی اولاد کو اس ڈر سے قتل کردے کہ وہ تیرے ساتھ کھائیں گے۔ میں نے عرض کیا پھر کون سا ہے فرمایا یہ کہ تو اپنے پڑوسی کی بیوی سے زنا کرے۔

مختصر یہ کہ شریعت اسلامی نے انسانی معاشرہ کو پاک وصالح بنانے کے لیے اور اس کو بے حیائی، بدکرداری اور اخلاقی گندگی سے محفوظ رکھنے کے لیے زجر وتوبیخ یا اخروی نجات وکامیابی کی ترغیب کی صورت میں جو تعلیمات وہدایات پیش کی ہیں وہ بے مثال اور انتہائی مصلحت آمیز ودوررس ہیں اور اسلام چونکہ ایک عالم گیر مذہب ہے اس لیے وہ کسی خاص قوم یا مخصوص علاقے کو نہیں بلکہ تمام انسانی دنیا کو پاکیزہ، صالح اور خوش حال دیکھنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے اس نے ناموس انسانی وعصمت انسانی کے سوداگروں و دشمنوں کے لیے انتہائی سخت سزائیں مقرر کی ہیں تاکہ کوئی اس طرح کا جرم عظیم وگناہ کبیرہ کرنے سے قبل اس کے انجام پر بھی اچھی طرح غور وخوض کرلے۔ اسلام حالانکہ عفو ودرگزر کا مذہب ہے لیکن یہ اس کو ہرگز گوارہ نہیں کہ انسانی معاشرہ واخلاقی تہذیب وتمدن کے مجرمین کو معاف کرکے گناہ وجرم کو بڑھاوا دیا جائے۔

اسلام نے زنا جیسے فعل قبیح وجرم عظیم پر یک بیک سخت سزائیں نافذ نہیں کی ہیں بلکہ اس سے

قبل جسمانی ونفسانی خواہشات کی تسکین کے لیے بہت سی آسانیاں بھی فراہم کی ہیں۔ایک زوجہ سے نفسانی وجسمانی خواہشات پوری نہ ہوتی ہوں توحکم دیا گیا ہے کہ:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۗءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ ۔(۵)	تو نکاح میں لاؤ جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں دو دو اور تین تین اور چار چار۔

اور جو مرد وعورت غیر شادی شدہ ہوں ان کے لیے خوش خبری کے ساتھ حکم دیا گیا کہ:

وَ اَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَ الصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ اِمَاۗىِٕكُمْ اِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَاۗءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَ اللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ۔(۶)	اور نکاح کردو اپنوں میں ان کا جو بے نکاح ہوں اور اپنے لائق غلاموں اور کنیزوں کا اگر وہ فقیر ہوں تو اللہ اپنے فضل وکرم سے انہیں مالا مال کردے گا۔

زوجہ اور زوج میں ذہنی ہم آہنگی، سازگار حالات اور موافقت ومصالحت نہ ہونے اور کسی بھی صورت میں نباہ نہ ہونے کی صورت میں مرد کو طلاق اور عورت کو خلع کی آسانی فراہم کی گئی اور دوسرے نکاح کا موقع دیا گیا۔

شریعت اسلامی کی جانب سے اتنی واضح آسانیاں حاصل ہونے کے باوجود اب اگر کوئی انسان زنا جیسے گناہ عظیم کا مرتکب ہوتا ہے تو غیر شادی شدہ کے لیے اسلام نے ۱۰۰ کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا مقرر فرمائی ہے اور شادی شدہ کے لیے سنگسار کرنے کی سزا متعین فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمان خداوندی ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَّ لَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَاۗىِٕفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۔(۷)	جو عورت اور مرد زنا کار ہو تو ان میں سے ہر ایک کو سو ۱۰۰ کوڑے لگاؤ اور تمہیں ان پر ترس نہ آئے۔ اللہ کے دین میں اگر تم ایمان لاتے ہو اللہ اور پچھلے دن پر اور چاہیے کہ مسلمانوں کا ایک گروہ ان کی سزا کے وقت حاضر ہو۔

مذکورہ بالا آیات کریمہ میں زانی وزانیہ کے لیے ۱۰۰ کوڑوں کا حکم ہے جس کی تشریح وتوضیح فرماتے ہوئے حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ عنہ انّ	حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ

رسول اللہ ﷺ قضیٰ فیمن زنیٰ ولم یحصن بنفي عامٍ باقامة الحدّ علیه۔(۸)

نے غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں فیصلہ فرمایا کہ اس پر ۱۰۰ کوڑوں کی حد قائم کرتے ہوئے ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے۔

اس طرح شریعت اسلامی نے غیر شادی شدہ انسان جو زنا کا مرتکب ہو اس کے لیے دو سزائیں مقرر کی ہیں: جسمانی سزا، نفسانی سزا اور ایک ساتھ دونوں سزاؤں کے نافذ کرنے کا واحد مقصد یہی ہے کہ انسان کبھی دوبارہ اس طرح کے جرم کا مرتکب نہ ہو۔

مذکورہ بالا وہ احکام ہیں جو غیر شادی شدہ شخص کے لیے قرآن وحدیث کی روشنی میں شریعت اسلامی نے متعین فرمائے ہیں لیکن شادی شدہ مرد یا عورت اگر زنا جیسے گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس کے احکام جداگانہ ہیں۔ غیر شادی شدہ کے مقابلہ میں شادی شدہ شخص کی سزا انتہائی سخت سنگسار کرنا مقرر کی گئی ہے۔ یعنی اس کو اتنے پتھر مارے جائیں کہ وہ فوت ہو جائے۔ چنانچہ احادیث شریف میں مذکور ہے کہ:

عن جابر بن عبد اللہ انصاری ان رجلاً من اسلم اتیٰ رسول اللہ ﷺ فحدّثه انّه قد زنی فشهد علیٰ نفسهٖ اربع شهاداتٍ فامر به رسول اللہ فرجم و کان قداحصن۔(۹)

حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ سے روایت ہے کہ قبیلہ اسلم کا ایک شخص رسول اللہؐ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے زنا کیا ہے پھر اس نے اپنے اوپر چار مرتبہ گواہی دی تو رسولؐ نے حکم فرمایا جس کے تحت اس کو سنگسار کر دیا گیا اور وہ شادی شدہ تھا۔

عن ابی هریرة رضی اللہ عنه قال اتیٰ رجل رسول صلی اللہ علیه وسلم وهو فی المسجد فناداه فقال یا رسول اللہ ﷺ انی زنیت فاعرض عنه حتیٰ ردّد علیه اربع مراتٍ فلمّا شهد علی نفسهٖ اربع

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضور انورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ اس وقت مسجد میں جلوہ فرما تھے۔ اس نے آواز دیتے ہوئے کہا یا رسول اللہ میں زِنا کر بیٹھا ہوں۔ آپ نے اس کی طرف سے منھ پھیر لیا یہاں تک کہ اس نے چار مرتبہ یہی بات دھرائی جب اس نے

شهاداتٍ دعاهُ النبی ﷺ فقال ابک جنون؟ قال لا قال فهل احصنت قال نعم فقال النبی ﷺ اذهبوا بہ فارجموہ۔(۱۰)

چار مرتبہ اپنے اوپر گواہی دے دی تو نبی اکرمؐ نے اس سے فرمایا کیا تجھے جنون ہے؟ اس نے عرض کی نہیں فرمایا کیا تو شادی شدہ ہے عرض کیا ہاں پس آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور سنگسار کرو۔

مذکورہ بالا احادیث شریف سے جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دین اسلام میں شادی شدہ زانی و زانیہ کی سزا سنگسار کرنا ہے وہاں واضح طور پر احادیث کے تیور اور انداز سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ سزاؤں اور تعزیرات کے بارے میں خاص طور سے سزائے موت کے متعلق ہمیشہ حتیٰ الامکان مجرم کو سنگین سزا سے بچانے کے لیے اسباب وشواہد تلاش کرتے تھے بلکہ اس کی برأت ومعافی کے لیے پوری کوشش فرماتے۔ نیز فیصلہ صادر کرتے وقت خاص طور پر کسی کو سزائے موت دیتے وقت معاملہ کی تہہ تک پہنچنے کے لیے حضور انورؐ حد درجہ تحقیق وتفتیش فرمایا کرتے تھے۔

شریعت اسلامی نے قرآن پاک کی سورۂ نور آیت نمبر ۲ کے حوالہ سے زنا کے مرتکب کو سزا دیتے وقت جہاں یہ حکم دیا ہے کہ ان کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ وجماعت موجود ہو یعنی مجمع عام میں سزا دی جائے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ونصیحت حاصل ہو وہاں یہ بھی حکم دیا ہے کہ معاملہ کی خوب اچھی طرح سے تحقیق وتفتیش کر لی جائے تاکہ کوئی ناحق نہ مارا جائے۔ مثلاً اگر زانی اپنے گناہ کا خود اقرار کرتا ہے تو سزا کا حکم نافذ کرنے سے پہلے خوب اچھی طرح یہ تحقیق کی جائے کہ وہ عاقل وبالغ ہو پاگل یا نشے میں نہ ہو اور اپنی ذات پر چار مرتبہ چار مجلسوں میں زنا کا اقرار کرے اور اگر زانی اپنے جرم کا بذات خود اقبال نہ کرے بلکہ دوسرے لوگ گواہی دیں تو واجب ہے کہ چار عادل گواہ اس طرح شہادت دیں کہ انہوں نے مجرم کو اس طرح زنا کرتے دیکھا ہے جیسے سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے اور یہ چاروں مسلمان عادل گواہ ایک ہی مجلس میں گواہی دیں اور ایک ہی جیسی گواہی دیں کسی کی گواہی میں کوئی شبہہ نہ ہو چاروں گواہوں میں سے اگر ایک بھی شریعت کے آئین کی کسوٹی پر صحیح ثابت نہیں ہوگا تو سب کو حد قذف یعنی زنا کی تہمت کی سزا دی جائے گی۔ نیز گواہوں کو یہ بھی واضح کرنا ہوگا کہ زنا کیا ہے؟ مجرم نے کہاں زنا کیا ہے اور کس عورت کے ساتھ کیا ہے؟ اور کس وقت کیا ہے طویل زمانہ تو نہیں گذرا وغیرہ وغیرہ۔

زنا کی شہادت وگواہی کے تعلق سے یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ شریعت اسلامی نے اور معاملات

ومسائل میں دو عاقل، بالغ، مسلم و عادل گواہوں کی شہادت معتبر مانی ہے لیکن زنا کے جرم کی شہادت کتنی اہم ہے کہ یہاں دو کی گواہی کافی نہیں بلکہ چار گواہوں کی شہادت ضروری ہے وہ بھی ایک ہی مجلس میں۔

شادی شدہ زانی کی سزا رجم قرار دینے اور غیر شادی شدہ کو کوڑے مارنے کی سزا دینے کا یہ فلسفہ ہے کہ آدمی اس وقت بالغ سمجھا جاتا ہے جب اس کی عمر پندرہ سال ہو اس سے پہلے وہ بالغ نہیں سمجھا جاتا اور نہ ہی بلوغت کے احکام اس پر جاری ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کی جسمانی نشوونما بھی اس عمر میں پورے طور سے نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی عقل پختہ ہوتی ہے اس لیے اس کو پورا آدمی نہیں سمجھا جاتا اور جو ذمہ داریاں بالغ مردوں پر عائد ہوتی ہیں وہ اس پر مقرر نہیں ہوتیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس ذمہ داری پر جو سزائیں مرتب ہوتی ہیں ان میں اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ اس کی عقل کامل تر ہو اور وہ پورا مرد ہو اور ذمہ دار سمجھا جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی شادی ہو جائے۔ عام طور سے جو شخص شادی شدہ ہو وہ غیر شادی شدہ کے مقابل کامل تر سمجھا جاتا ہے اب اگر ایک ذمہ دار شخص یا جس کو اللہ نے بہت سی نعمتوں سے نوازا ہو وہ ایسے عظیم جرم کا مرتکب ہو تو اس کی سزا بھی شدید ترین ہونی چاہیے اور جو غیر ذمہ دار، ناپختہ اور بہت سی نعمتوں سے محروم ہو اس کی سزا کم ہونی چاہیے۔(۱۱)

کچھ اسی طرح کی مصلحتوں کے پیش نظر شریعت اسلامی نے شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا ۱۰۰ کوڑے اور جلاوطن کرنا مقرر فرمائی ہے۔

ہندو دھرم میں زنا (व्यभिचार) کی سزا و حکم: اسلام نے زنا کے سلسلہ میں جو سو کوڑوں اور سنگساری کی سزا مقرر کی ہے اس کے تعلق سے عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ سب سے زیادہ سخت ترین سزا ہے۔ لیکن اس معاملہ میں جب ہم قدیم ہندو دھرم کا تحقیقی جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ زنا کے مجرمین و گنہ گاروں کے لیے قدیم ہندو دھرم شاستروں نے مذہبی و قانونی طور پر جو سزائیں (दण्ड) مقرر کی ہیں وہ اسلامی سزاؤں سے کہیں زیادہ خطرناک اور تکلیف دہ ہیں۔

ہندو دھرم شاستروں کے مطابق مباشرت و جماع (संभोग) کے لیے کسی غیر مرد کا کسی غیر عورت کے ساتھ ہونا سنگرہن (संग्रहण) کہلاتا ہے اور یہ ساتھ (संग्रहण) تین قسم کا ہوتا ہے: طاقت سے، فریب سے اور جسمانی ہوس اور شہوانیت (कामपिपासा) سے مباشرت (संभोग) کرنا۔(۱۲)

ان تینوں اقسام کے احکام جداگانہ ہیں جن میں طاقت کے زور پر مباشرت و جماع

(बलपूर्वक संभोग) کو سب سے سخت پاپ تسلیم کیا گیا ہے۔

طاقت کے بل پر اگر کوئی مرد کسی غیر عورت کے ساتھ اس کی مرضی کے خلاف زنا کرتا ہے، تو اس کے لیے قدیم ہندو دھرم شاستروں نے انتہائی سخت سزائیں مقرر کی ہیں لیکن یہ ساری سزائیں ذات کے نظام (वर्णव्यवस्था) پر قائم ہیں۔ اجنبی عورت اگر زنا کار کی ہم ذات ہے یا ادنی ذات سے اس کا تعلق ہے تو سزا میں کافی تخفیف رکھی گئی ہے اور اگر اعلیٰ ذات کی ہے تو انتہائی سخت سزا کا نظام پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ منو اسمرتی (मनुस्मृति) میں ہے کہ:

(اگر شودر اپنے سے اعلیٰ ذات (द्विजाति) کی عورت کے ساتھ مباشرت (संभोग) کرے تو اس کو جان سے مار دینا چاہیے۔ چاروں ذاتوں (वर्णों) کو سب سے زیادہ اپنی عورتوں کی ہی سدا حفاظت کرنا چاہیے)(۱۳)

(جو انسان کسی لڑکی کے ساتھ زنا کرکے اس کو خراب کرتا ہے وہ فوراً قتل کا حقدار ہوتا ہے۔ لیکن اگر لڑکی کی خواہش سے خراب کیا ہو اور وہ مرد اس لڑکی کی قوم و ذات کا ہو تو پھر وہ قتل کا حقدار نہیں ہوتا ہے)(۱۴)

(اعلیٰ ذات کی لڑکی کے ساتھ جماع کرنے والا ادنیٰ ذات کا مرد قتل کے لائق ہے اور اپنی ہی ذات کی لڑکی کے ساتھ مباشرت کرنے والے سے اگر اس لڑکی کا باپ مال سے مطمئن ہو تو مال دے کر شادی کرلے)(۱۵)

زنا کار (व्याभिचारी) کے لیے قدیم ہندو دھرم شاستروں میں کوئی ایک سزا یا سزائے قتل ہی نہیں مقرر کی ہے بلکہ مختلف مقامات پر مختلف قسم کی سزائیں بیان کی گئی ہیں منو مہاراج (मनुमहाराज) کہتے ہیں:

(پاپی زانی (व्याभिचारी) مرد کو راجہ تپائے ہوئے لوہے کے تخت (शैय्या) پر سُلا کر اوپر سے لکڑی رکھوا دے جس میں وہ پاپی جل کر راکھ ہو جائے)(۱۶)

اسی طرح استاد (गुरु) کی بیوی، سگی بہن، دوست کی بیوی، لڑکے کی بیوی سے زنا کاری کرنے والے کے متعلق حکم دیا گیا ہے:

(گرو (استاد) کی بیوی سے زنا کرنے والا اپنے پاپ کو مشہور کرکے لوہے کے جلتے ہوئے بستر پر سوئے یا لوھے کی عورت بنا کر اس کو آگ میں تپا کر اس کے ساتھ ہم آغوش ہو (چپٹ) جائے اور مر جائے یہی اسکی طہارت و پاکی ہے)۔(۱۷)

مذکورہ بالا اشلوکوں کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ دین اسلام کی طرح بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ سخت سزا زانی کے لیے قدیم ہندو دھرم میں بیان کی گئی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے عزت و آبرو، جان سے زیادہ بیش قیمتی و عزیز ہوتی ہے۔ زنا کار چونکہ ایک طرف عورت اور اس کے والدین و اقرباء کی عزت

ووقار کا خون کرتا ہے اور دوسری طرف اس عورت کی آنے والی پوری نسل برباد کر دیتا ہے اس لیے اسلام نے شادی شدہ مرد و عورت کے لیے زنا کی صورت میں سنگسار کرنے کی سخت سزا مقرر کی ہے تا کہ لوگ عبرت و نصیحت حاصل کریں اور معاشرہ پاک و صاف ہو۔ ٹھیک یہی فلسفہ و حکمت زنا کاری کی شدید ترین سزا سے متعلق قدیم ہندو دھرم شاستروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ منو اسمرتی میں تحریر ہے کہ:

(دوسرے کی عورت سے زنا کرنے سے اس کے خاندان و ذات کا خاتمہ ہوتا ہے جس سے اصل و نسل ہی برباد و ہلاک کرنے والا پاپ ہوتا ہے جو مکمل تباہی کا ذریعہ ہوتا ہے)(۱۸)

اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ زانی کے لیے سخت سزا کے تقرر میں دین اسلام اور قدیم ہندو دھرم کا تقریباً ایک جیسا نظریہ ہے۔ لیکن یہ اشتراک صرف اور صرف زنا کی سخت ترین سزا کی تعیین میں ہے۔ اس کے نفاذ میں نہیں۔ نفاذ کے اعتبار سے دونوں مذاہب میں بعد المشرقین والمغربین ہے۔ اس لیے کہ اسلام میں جو بھی سزا کے احکام و قوانین ہیں وہ سب کے لیے یکساں ہیں اس میں اعلیٰ ذات یا ادنیٰ ذات اور مرد و عورت کے لیے کوئی رعایت و رخصت نہیں۔ جبکہ قدیم ہندو دھرم کی بنیاد ہی چونکہ ذات پات کے نظام پر قائم ہے اس لیے سزاؤں کے نفاذ و احکام میں بھی ذات پات کے نظام کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ مجرم و پاپی اگر ادنیٰ ذات کا یا شودر ہو تو اس کے لیے سخت سے سخت سزا کا حکم ہے اور اگر اعلیٰ ذات کا ہے تو اس کے لیے خصوصی رعایت ہے۔ اسی طرح مردوں کے مقابل عورتوں کے لیے کافی تخفیف رکھی گئی ہے۔ چنانچہ کاتیاین (कात्यायन) اسمرتی میں ایک عام اصول ذکر کیا گیا ہے کہ:

(سبھی طرح کے جرائم میں جو سزا مرد کو ملتی ہے اس کی آدھی سزا عورت کو ملنی چاہیے۔ اگر مرد کو موت کی سزا ملے تو وہاں عورت کا عضو (अंग) کاٹ لینا ہی کافی ہے) (۱۹)

اس اشلوک میں مرد کے مقابل عورت کی سزا میں انتہا درجے کی کمی کرنے کی بات کہی گئی ہے۔ اسی طرح اب تک زنا کی سزا کے تعلق سے جو شدید ترین سزائیں بیان کی گئیں ہیں وہ اکثر و بیشتر شودر و ادنی ذات والوں کے لیے ہیں اعلیٰ ذات کے لیے نہیں کیونکہ اعلیٰ ذات والوں کے لیے تو ہندو دھرم شاستروں نے ان کے مراتب و دراجات کے لحاظ سے بہت ہی آسان اور عجیب و غریب سزائیں تجویز کی ہیں۔ منو مہاراج حکم دیتے ہیں:

(جو شودر بنا سرپرست والی یا غیر شادی شدہ (अरक्षित) برہمن، چھتری اور ویش کی عورت کے ساتھ زنا کرے تو

راجہ اس کا ذکر (लिंग) کٹوا کر سب کچھ چھین لے اور سرپرست والی یا شادی شدہ (रक्षित) عورت کے ساتھ زنا کرے تو سب کچھ چھین کر اس کو سزائے موت دے)(۲۰)

شودر کی سزا موت ہے لیکن شودر کے علاوہ دوسرے طبقوں و ذاتوں کے لیے اسی جرم اور پاپ کی سزا بیان کرتے ہوئے منومہاراج مختلف اشلوکوں میں حکم دیتے ہیں کہ:

اگر ویش (वैश्य) حفاظت والی (रक्षित) برہمنی کے ساتھ جماع (संभोग) کرے تو سب کچھ چھین کر ایک سال کی قید کی سزا دے اور چھتری (क्षत्री) کو ایک ہزار پنٹر (पण) جرمانہ کرے اور گدھے کے موت (پیشاب) سے اس کا سر منڈوا دے۔(نوٹ: ۸۰ رکوڑیوں کا ایک پنڑ ہوتا ہے)

اگر ویش اور چھتری غیر محفوظ (अरक्षित) برہمنی کے ساتھ مباشرت کریں تو ویش کو ۵۰۰ رپنٹر اور چھتری کو ایک ہزار پنٹر جرمانہ کرے۔

ویش اور چھتری یہ دونوں اگر شادی شدہ برہمنی سے زنا کریں تو شودر کی ہی طرح انہیں دنڈ دینا چاہیے یا ترن (तृण) کی دہکتی ہوئی آگ میں ان کو جلا دینا چاہیے۔

اگر برہمن شادی شدہ برہمنی کے ساتھ زبردستی زنا کرے تو اس کو ایک ہزار پنٹر جرمانہ دینا چاہیے۔

اگر وہ سکاما (सकामा) ہو تو اس کے ساتھ جماع کرنے پر راجا اس کو ۵۰۰ رپنٹر دنڈ کرے۔(۲۱)

مختصر یہ کہ شودر کے علاوہ برہمن، چھتری اور ویش کے لیے اکثر و بیشتر صرف مالی جرمانہ ادا کرنے کا قانون ہے، جسمانی سزا دینے کا کوئی قانون نہیں۔ بلکہ ویش اور چھتری کے لیے بھی جبکہ وہ شادی شدہ برہمنی سے زنا کریں تو جسمانی سزا موت اور آگ میں جلانے کی بات کہی گئی ہے لیکن برہمن چاہے تو کسی سے کسی بھی طرح زنا و جماع کرے، اس کے لیے مالی دنڈ کے علاوہ کوئی جسمانی سزا نہیں ہے بلکہ اس کے لیے جسمانی سزا دینے کے بارے میں سوچنا بھی پاپ ہے۔ منواسمرتی میں ہے کہ:

(برہمن کے سر کے بال منڈا دینا ہی اس کے لیے سزائے موت ہے، مگر دوسری ذاتوں وطبقوں کو موت کی سزا دینی چاہیے)(۲۲)

(تمام طرح کے پاپ کرنے پر بھی برہمن کا قتل کبھی نہ کرے، اس کو تمام دھن (مال) کے ساتھ اپنے دیش سے باہر نکال دے)(۲۳)

مذکورہ بالا اشلوکوں کی روشنی میں صاف ظاہر ہے کہ ہندو دھرم شاستروں کے مطابق برہمن کو

زنا کاری جیسے عظیم گناہ پر صرف مالی جرمانے کی سزا دے سکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ ملک بدر (देश-बहिष्कार) کر سکتے ہیں۔ شادی شدہ برہمنی کے ساتھ زنا کاری کو چھوڑ کر یہی حکم ویش اور چھتری ذات کے افراد کے لیے ہے کہ ان سب کو زنا جیسے فعلِ قبیح کے عوض صرف اور صرف ۵۰۰ پنٹر سے لے کر ۱۰۰۰ پنٹر تک جرمانہ کر سکتے ہیں۔ منوا سمرتی ادھیائے ۸، اشلوک نمبر ۳۸۲ تا ۳۸۵ سے بھی یہی ثابت ہے۔

قدیم ہندو دھرم شاستروں کے حوالے سے اب تک جو ہم نے سخت سزاؤں کے احکام بیان کیے ہیں وہ زنا بالجبر یا طاقت کے بل پر زنا سے متعلق ہیں، لیکن اگر زنا کاری مرد و عورت کی باہمی رضامندی و خوشی یا فریب و دھوکے سے ہو تو اس کے احکام جداگانہ ہیں۔ چنانچہ کاتیاین و برہسپتی (बृहस्पति) کا قول ہے کہ:

सहसा कामयेधस्तु धानं तस्याखिलं हरेत।
उत्कृत्य लिंग वृषणौ भ्रामयेद् गर्दभेन तु।।
दमो नेयः समायां तु हीनाया मधिाकस्ततः।
पुसः कार्यो ऽ धिकायां तु गमने संप्रमापणम्।। (۲۴)

(زنا بالجبر کرنے پر سزائے موت ملتی ہے کیونکہ یہ مناسب تہذیب کے خلاف ہے، جب فریب یا دھوکے سے زنا کیا جاتا ہے تو ساری دولت و جائداد چھین لی جاتی ہے۔ ماتھے پر عورت کی شرم گاہ (स्त्रीगुप्त अंग) کا داغ لگایا جاتا ہے اور زنا کار کو بستی کے باہر کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں بھی ذات و طبقے کے مطابق رعایت و نرمی اور سختی و زیادتی بیان کی گئی ہے)(۲۵)

اسلام میں زنا جیسے عظیم گناہ کے عوض شادی شدہ اور غیر شادی شدہ مرد و عورت کی سزاؤں میں فرق رکھا گیا ہے وہ یہ کہ اگر مرد و عورت شادی شدہ ہیں تو ان کے لیے رجم و سنگسار کرنے کی سخت سزا کا حکم ہے اور اگر غیر شادی شدہ ہیں تو ان کے لیے سو کوڑوں کی سزا ہے۔ یہ فرق قدیم ہندو دھرم شاستروں میں بھی نظر آتا ہے۔ چنانچہ آپستنب (आपस्तम्ब) نے شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرنے پر عضو تناسل و فوطے (एवं अण्डशिश्न) کاٹ لینے کو کہا ہے لیکن غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ ایسا کرنے پر صرف تمام مال و جائیداد چھین لینے کی بات کہی ہے (۲۶)۔ لیکن یاگیہ (याज्ञ०)،

نارد (नारद) اور منو نے کہا ہے کہ:

''اگر کوئی مرد اپنی ہی ذات کی غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ جماع کرے تو اس کو راجہ کے ذریعہ دنڈ نہیں ملنا چاہیے، بلکہ اس کو زیورات وغیرہ کے ساتھ اس عورت سے عزت کے ساتھ شادی کر لینے کی چھوٹ دی جانی چاہیے''۔(۲۷)

اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ زنا جیسے گناہِ عظیم کے مرتکب شخص کے لیے اسلام ہی نہیں بلکہ قدیم ہندودھرم میں بھی سخت ترین سزاؤں کا نظام ہے اور اس کے لیے کوئی ایک سزا نہیں ہے بلکہ مختلف ذاتوں کے لیے مختلف سزائیں ہیں۔ لیکن اسلام میں زانی کسی قوم یا کسی طبقے کا ہو ہر ایک کے لیے یکسا حکم ہے اور ایک ہی سزا مقرر ہے جبکہ ہندودھرم میں زنا کی سزا کا دارومدار بھی ذات پات کے نظام پر منحصر ہے اور برہمن اس سزا سے مستثنیٰ ہے۔

حوالہ جات

(۱) سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۳۲۔ (۲) سورۃ الاعراف، آیت ۳۳۔ (۳) صحیح بخاری شریف، کتاب المحاربین، باب: اِثْمِ الزّ ناۃ۔ حدیث ۱۷۱۳۔ (۴) صحیح بخاری شریف، کتاب المحاربین، باب: اِثْمِ الزّ ناۃ۔ حدیث ۱۷۱۵۔ (۵) سورۃ النساء آیت ۳۔ (۶) سورۃ النور، آیت ۳۲۔ (۷) سورۃ النور، آیت ۲۔ (۸) صحیح بخاری شریف، کتاب المحاربین، باب البکر ان یجلد ان وینفیان، حدیث ۱۷۳۲۔ (۹) صحیح بخاری شریف، کتاب المحاربین، باب رجم المحصن، حدیث ۱۷۱۸۔ (۱۰) صحیح بخاری شریف، کتاب المحاربین، حدیث ۱۷۱۹۔ (۱۱) حجۃ اللہ البالغہ، اردو، دوم، ص ۶۴۱، ۶۴۲، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۵۳ء۔

(۱۲)मनु स्मृति अध्याय 8 श्लोक 379 (۱۳)मनु स्मृति अध्याय 8 श्लोक 380 (۱۴)मनु स्मृति अध्या 8लोक 381 (۱۵) ब्रहस्पति स्मृति(च० 2 प० 320) (۱۶) धर्म शास्त्र का इतिहास, भाग 2, पृ. 830 (۱۷) कात्यायन स्मृति च० 2, पृ० 320(۱۸) मनुस्मृति अधयाय 11, श्लोक 176 (۱۹) मनुस्मृति अधयाय 11, श्लोक 177 (۲۰) मनुस्मृति अधयाय 8, श्लोक 371(۲۱) आपस्तम्ब 210-26-20-21 (۲۲) याज्ञवल्क्य स्मृति (2-288)//नारद स्मृति 15-72//मनुस्मृति 8-366 (۲۳) धर्म शास्त्र का इतिहास भाग-2 पृ0 830 (۲۴) मनुमृति अध्याय 8 श्लोक 364 (۲۵) मनुस्मृति अध्याय 8 श्लोक 366 (۲۶) मनुस्मृति अध्याय 8 श्लोक 374 (۲۷) मनुस्मृति अध्याय 8 श्लोक 374, 375, 376, 377, 378

اخبار علمیہ

’’سعودی حکومت کے سوسال‘‘

شاہ عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن آل سعود کی حکومت نے ۲۰۰۲ء میں سوسال مکمل کرلیے تھے۔اس موقع کو یادگار بنانے کے مقصد سے ۱۹۹۹ء میں اس وقت کے شاہ فہد نے متعدد منصوبے بنائے۔اس سلسلہ میں ’’المملکۃ العربیۃ السعودیۃ فی مائۃ عام‘‘ کے نام سے ایک عالمی علمی کانفرنس منعقد کی گئی،دنیا کے ممتاز محققین کو اس میں شرکت کی دعوت دی گئی۔مرکزی نقطہ یہ تھا کہ گذشتہ ایک صدی میں سعودی حکومت نے علم وفن،تہذیب وتمدن،ادب وسیاست،تعلیم و تعلم ،مذہب ومعاشرت اور اقتصادیات کے میدانوں میں جو خدمات انجام دی ہیں،اس کا جائزہ لیا جائے۔یہ سلسلہ دراز ہوا تو کل ۶۲ کانفرنسیں منعقد ہوئیں،جن میں ۱۹۷ مقالات پیش کیے گئے۔ان کو جمع کیا گیا تو ۱۵ ضخیم جلدوں میں ان کی اشاعت ہوئی۔اب یہ تمام جلدیں ہدیۃً دارالمصنّفین کو موصول ہوئیں۔پہلی جلد اصلاً پوری صدی تقریبات کی مفصل علمی روداد پر مشتمل ہے۔اس میں ص ۱۷ سے ۴۳ تک تمام جلدوں کے مشتملات کا مفصلاً اشاریہ ہے۔دوسری جلد میں سعودی حکومت کے آغاز وارتقا کا ذکر ہے،تیسری اور چوتھی شاہ عبدالعزیز کے سوانح اور کارناموں پر مشتمل ہے،پانچویں میں نظم ونسق،چھٹی میں حرمین شریفین کی خدمت،آٹھویں میں تعلیم،نویں میں اقتصادیات،معاشیات،دسویں میں امن وصحت، گیارہویں میں خارجی امور،بارہویں وتیرہویں علمی وسماجی ترقی،ثقافت اور ذرائع ابلاغ،چودہویں میں ماحولیاتی ترقیات اور پندرہویں میں سعودی حکومت سے متعلق مطالعات وتحقیقات کے مرکزی موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔یہ اشاعت دارۃ الملک عبدالعزیز،ریاض کے اہتمام سے ۲۰۰۷ء میں عمل میں آئی۔

’’ہندوستان میں نوزائیدہ بچیوں کی شرح اموات‘‘

اقوام متحدہ کے ادارے یونیسیف نے چند دنوں قبل ایک رپورٹ میں بتایا کہ ہندوستان میں نوزائیدہ بچیوں کی شرح اموات دوسرے ملکوں کی نسبت سب سے زیادہ ہے یعنی ہر سال ۶ لاکھ سے زیادہ بچیاں پیدا ہوتے ہی موت کا شکار ہوجاتی ہیں۔یہ اعداد وشمار خود حکومت ہند نے مہیا کیے ہیں۔رپورٹ کے مطابق دنیا بھر میں ۱۹۹۰ء سے ۲۰۱۵ء کے درمیان ایسی موتوں کی شرح میں ۶۵ فیصد کمی آئی ہے۔یہ بھی معلوم ہوا کہ ۲۰۱۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق نوزائیدہ بچوں کی دیکھ بھال کے لیے ملک بھر میں ۷۰۰ر اسپتالوں میں مفت علاج کا ذکر ہے تاہم اس سہولت کا فائدہ صرف ۶۰ فیصد بچے ہی اٹھاتے ہیں۔ایک ماہر

صحت کا یہ بیان بھی ہے کہ والدین اپنی بیٹیوں کے علاج پر خاطر خواہ توجہ نہیں دیتے جبکہ بیٹوں کا علاج وہ پوری مستعدی سے کراتے ہیں، وجہ وہی پرانی روایت کہ مذہبی روایات کو انجام دینے اور وارث کی حیثیت پانے کا حق صرف بیٹوں کو حاصل ہے۔بچیوں کی شرح اموات میں اضافہ کی ایک اہم وجہ قلت تغذیہ بھی ہے۔البتہ اس ضمن میں حکومت کے اقدامات کو مثبت بتایا گیا ہے کہ اس نے خواتین اور بچیوں کے تحفظ اور تعلیم کے لیے منظم کوشش کی ہے اور بچیوں کے والدین کے لیے مخصوص رقم میں اضافہ بھی کیا ہے۔(تفصیل انقلاب، وارانسی، ۲۲؍فروری ۲۰۱۸ء میں ملاحظہ فرمائیں)

”پیاسے ہوتے شہر“

دنیا میں قریب ایک ارب لوگوں کو آبی قلت کا سامنا ہے اور ۲۔۷ارب ایسے ہیں جنھیں سال کے کم از کم ایک مہینے میں پانی کی کمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔۲۰۱۴ء کے ایک سروے سے معلوم ہوا کہ ہر چار میں سے ایک شہری پانی کے بحران سے دوچار ہے۔اقوام متحدہ کے مطابق صورت حال اس قدر تشویش ناک ہوگئی ہے کہ ممکن ہے جلد ہی پانی کی سالانہ مقدار ۱۷۰۰مکعب میٹر (۱۷لاکھ لیٹر) فی کس سے بھی کم ہوجائے۔پیشین گوئی ہے کہ ۲۰۳۰ءتک دنیا میں تازہ پانی کی طلب ۴۰ فیصد تک بڑھ جائے گی جس کا سبب ماحولیاتی تبدیلی، آبادی میں اضافہ اور انسانی رویوں میں تبدیلی ہے۔رپورٹ میں دنیا کے چھ بڑے اور انتہائی اہم شہروں کی نشاندہی کی گئی ہے جو بہت جلد پانی کے لیے دوسروں کے محتاج ہوسکتے ہیں۔ان میں بنگلور، بیجنگ، قاہرہ، ماسکو، استنبول اور لندن ہیں۔بنگلور میں پانی کی قلت کی وجہ وہاں کی آبادی میں بے تحاشہ اضافہ اور آب رسانی کے نظام کی خامی کو بتایا گیا ہے،جس کے سبب شہر کا نصف صاف پانی ضائع اور آلودہ ہوجاتا ہے۔بیجنگ میں قلت آب کی وجہ آبادی کا بڑھنا ہے،اس شہر کا ۴۰ فیصد پانی اس قدر آلودہ ہے کہ اس سے زراعتی اور صنعتی کام بھی نہیں کیے جاسکتے۔قاہرہ کے متعلق بتایا گیا کہ دریائے نیل پورے مصر کے صاف پانی کا ۹۷ فیصد حصہ فراہم کرتا ہے لیکن اب یہ رہائشی اور زرعی فضلات سے آلودہ ہوتا چلا جارہا ہے،جس کی وجہ سے امراض و اموات میں اضافہ ہوا ہے۔ماسکو میں وہاں کے پانی کا ۷۰ فیصد حصہ سطح زمین سے برآمد کیا جاتا ہے، جو زیادہ آسانی سے آلودہ ہوجاتا ہے، یہ ۳۵ سے ۶۰ فیصد تک حفظان صحت کے پیمانہ پر فائدہ مند نہیں ہے، حالانکہ تازہ صاف پانی کا مجموعی طور پر روس میں بہت بڑا ذخیرہ ہے۔ترکی میں پانی کی کمی کا بحران ۲۰۳۰ءتک سنگین صورت اختیار کرسکتا ہے۔ایک کروڑ ۴۰ لاکھ آبادی والے استنبول میں پانی کے ذخیرے میں ۳۰ فیصد کمی آ گئی

ہے۔لندن میں بارش زیادہ ہونے کے باوجود ۸۰ فیصد پانی دریاؤں ہی سے آتا ہے،گریٹر لندن اتھارٹی کے مطابق ۲۰۲۵ء تک شہر میں پانی کی قلت ہونے لگے گی اور ۲۰۴۰ء تک یہ مسئلہ سنگین صورت اختیار کرسکتا ہے۔(تفصیلات بی بی سی اردو ڈاٹ کام، ۱۲؍فروری ۲۰۱۸ء کی اشاعت میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے)

”بندر کے دماغ میں معلومات داخل کرنے کا تجربہ“

یونیورسٹی آف روچسٹر کے مارک ایچ شیپر نے بتایا کہ ماہرین دماغ کے ان چند حصوں کے مطالعہ و تحقیق میں دلچسپی لے رہے ہیں، جن کا تعلق چھونے، دیکھنے اور آواز وغیرہ سے ہے۔ابھی یہ تحقیق ابتدائی مراحل میں ہے تاہم محققین کا کہنا ہے کہ اس عمل کے ذریعہ سے ایسے مریضوں کے علاج کا راستہ نکل سکتا ہے جن کے دماغ کے کچھ حصے زخم یا فالج کے سبب ناکارہ ہوچکے ہوں۔مارک کے مطابق سائنس دانوں نے بندر کے دماغ میں براہ راست معلومات داخل کرنے کا کامیاب تجربہ کیا ہے اور امید ظاہر کی ہے کہ مستقبل میں انسانی ذہن میں معلومات کو بآسانی منتقل کیا جاسکے گا۔رپورٹ کے مطابق دو بندروں کو چار سوئچ دیے گئے، جن کے ذریعہ بلب جلانا اور بند کرنا تھا۔شروع میں بندروں نے غلط بٹن استعمال کرنے کی کوشش کی، پھر سائنس دانوں نے بندروں کے دماغ میں نصب کردہ چپ کو سگنل اور معمولی بجلی دے کر درست بٹن کی معلومات اور احکامات منتقل کیے تو بندروں نے صحیح بٹن دبا کر بلب روشن کردیا۔اس سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ دماغ کے ناکارہ حصوں کو بائی پاس کرکے معلومات براہ راست منتقل کی جاسکتی ہیں۔(تفصیل منصف، حیدرآباد، ۱۹؍دسمبر ۲۰۱۷ء میں ملاحظہ فرمائیں)

”بابائے اردو کی ”لغت“ کے حقوق اشاعت“

انجمن ترقی اردو پاکستان نے ایک خصوصی تقریب میں مولوی عبدالحق مرحوم کی اردو انگریزی لغت کے حقوق اشاعت اردو لغت بورڈ کو تفویض کردیے ہیں۔اب یہ لغت دس ہزار الفاظ کے اضافہ کے ساتھ اردو لغت بورڈ کے زیر اہتمام انشاءاللہ جلد ہی زیور طبع سے آراستہ ہوگی اور اردو لغت کی ویب سائٹ اور موبائل ایپ پر بھی دستیاب ہوگی۔واضح رہے کہ ۱۹۸۵ء کے بعد سے اس کا اب تک کوئی ایڈیشن شائع نہیں ہوا ہے۔(ہفت روزہ فرائی ڈے اسپیشل، ۹؍تا ۱۵؍فروری ۲۰۱۸ء، ص ۸، لاہور)

ک،ص اصلاحی

باب التقریظ والانتقاد

پاکستان سے چند جدید علمی مطبوعات۔۳

ڈاکٹر عارف نوشاہی

مخطوطات کی عکسی اشاعتیں: اسلامی اور مشرقی علوم پر تحقیق سے متعلق مختلف اداروں کی طرف سے نادر مخطوطات کا ہو بہو عکس شایع کرنے کی روایت بہت پرانی ہے۔ میں نے اپنی ایک تالیف میں برصغیر کے ناشروں کی طرف سے مخطوطات کی عکسی (مکمل یا جزوی) اشاعت پر مبنی تقریباً ۱۲۶ کتب کی ایک فہرست دی ہے (دیکھیے: کتاب شناسی آثار فارسی چاپ شدہ در شبہ قارہ، جلد ۴، بعد اشاریہ، ص ۲۷۷۹)۔ بڑے علمی ادارے ایسے مخطوطات کا انتخاب کرتے ہیں جو منحصر بفرد ہوں یا ان کی کوئی اور انفرادیت ہو۔ یہ ادارے عکسی اشاعتوں کے ساتھ مناسب تحقیقی مقدموں اور اشاریوں کا اہتمام بھی کرتے ہیں۔ لیکن بعض افراد یا ناشرین اپنی ذاتی دلچسپی اور ترجیح کے پیش نظر بھی مخطوطات کی عکسی اشاعت کرتے رہے ہیں۔ پاکستان میں وقتاً فوقتاً یہ اہتمام اب بھی دیکھنے میں آتا ہے۔ گذشتہ اکتوبر ۲۰۱۷ء میں ایسی چند کتابیں شایع ہوئی ہیں جن کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔

۱۔ عین التصوف: پنجاب کے گیلانیہ قادریہ پر ایک اہم ماخذ: سیّد مجتبیٰ گیلانی قادری لاہوری متخلص بہ فضلی (وفات: ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء) کی ایک فارسی تصنیف عین التصوف بہت کم متعارف ہے۔ اس کا اب تک ایک ہی قلمی نسخہ منظر عام پر آیا ہے جو اس وقت لاہور عجائب گھر (نمبر Mss.431) میں محفوظ ہے۔ عجائب گھر میں منتقل ہونے سے پہلے یہی نسخہ لاہور کے ایک کتب فروش کے پاس تھا اور پروفیسر محمد اقبال مجددی نے اسے اپنے ایک مقالے ''مشائخ پنجاب کا ایک نادر تذکرہ'' مطبوعہ ماہنامہ فکر ونظر، اسلام آباد، جلد ۱۰، شمارہ ۳، ۱۹۷۷ء میں متعارف کروایا۔ میں اس وقت تو یہ مقالہ نہ پڑھ سکا لیکن جب مجددی صاحب نے اسے تذکرۂ علما و مشائخ پاکستان و ہند، (مطبوعہ لاہور، ۲۰۱۳ء،

ادارۂ معارف نوشاہیہ، اسلام آباد۔

جلداول،ص ۵۳۸۔۵۵۰) میں شامل کیا تو اس کے مشمولات سے آگاہ ہوا۔خدا کا کرنا یوں ہوا کہ ۲۰۱۴ء میں ایک صاحب،جنہوں نے اپنا نام کوثر عباس علوی بتایا،ڈھونڈتے ڈھونڈتے مجھ تک پہنچے اوراپنے بستے سے ایک قلمی نسخے کا عکس نکالا اور بتایا کہ وہ اس کتاب کا اردو ترجمہ کررہے ہیں،انہیں کچھ اشکالات کا سامنا ہے اگر میں ان کی کچھ مدد کرسکوں تو میرے ساتھ بیٹھ کر وہ اشکالات رفع کرلیں۔ میں نے نسخہ دیکھا تو وہی عین التصوف تھا۔اب ۲۰۱۷ء میں یہ کتاب شایع ہوگئی ہے۔(ترتیب و تدوین،مقدمہ وتعلیقات پیر محمد طاہر حسین قادری،اردو ترجمہ کوثر عباس علوی واویس عبداللہ منگانوی،از مطبوعات کتاب خانۂ ابن کرم،خانقاہ منگانی شریف،ضلع جھنگ،پنجاب)۔کتاب کے پہلے حصے میں پیر محمد طاہر حسین قادری صاحب کا مفصّل مقدمہ مع تعلیقات اور عین التصوف کا اردو ترجمہ ہے۔ دوسرے حصے میں عین التصوف کے واحد معلوم نسخے کا بتمام وکمال عکس شایع ہوا ہے۔مصنف نے کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔پہلے حصے میں فکری وعملی مسائل از قسم عشق ومحبت،ذکر،ارواح، معاد،ارکان نماز وغیرہ کا بیان ہے۔دوسرے حصے میں مصنف کے اجداد اور بعض معاصر مشائخ کے حالات ہیں اور اسی دوسرے حصے کی بنا پر اس ماخذ کی اہمیت ہے۔مصنف کا نسبی تعلق حضرت شیخ عبدالقادر گیلانی سے ہے۔مصنف کے خاندان کی کئی شاخیں پاکستان و ہند میں آباد ہیں۔ہندوستان میں مَہم رہتک اور سلطان پور لودھیاں (ریاست کپورتھلہ) میں یہ خاندان آباد ہوا۔یہ اس خاندان کے حالات پر بقول مرتب دستیاب ہونے والا واحد ماخذ ہے۔

میں نے چند ایک مقامات پر اصل اور ترجمے کو ملا کر دیکھا ہے۔ترجمے میں اشکالات پائے جاتے ہیں۔بعض مقامات پر ترجمہ چھوڑ دیا گیا ہے۔جگہ کی قلّت کے باعث میں ایک دو مثالوں پر ہی اکتفا کروں گا۔باقی تفصیل عندالطلب اپنے مخدوم،پیر محمد طاہر حسین قادری صاحب کی خدمت میں پیش کردی جائے گی۔

اصل (ص ۲۱۱): ”من نیاز مقرر کردہ ام اگر پنج ہزاری شوم یک لک روپیہ نیاز بگذرانم“۔

ترجمہ (ص ۲۵۵): میں نے منت مانی تھی کہ اگر اس سال میری فصل پانچ ہزار من ہوئی تو مبلغ ایک لاکھ روپیہ نیاز دوں گا۔

ارباب دانش جانتے ہیں کہ اصل میں پنج ہزاری منصب کا ذکر ہوا ہے اور منت ماننے والے

نے یہ منت مانی کہ اگر اسے بادشاہ کی طرف سے یہ منصب مل گیا تو وہ فلاں نذر دے گا۔ مغلیہ دور میں رائج مناصب میں سے ایک "پنج ہزاری" ہے۔ پنج ہزاری منصب کے حامل شخص کے نیچے پانچ ہزار پیادے اور سوار سپاہی کام کرتے تھے (دیکھیے: آنند رام مخلص، مرآت الاصطلاح، بہ تصحیح شریف حسین قاسمی، دہلی، ۲۰۱۶ء، ص ۳۵-۳۶)

اصل (ص ۲۶۴): "حاضران از جوان و پیر از ایستادن ہمہ ماندہ می شدند و ایشان بہمین حال دو پاس کم زاید در رقص می ماندند۔"

ترجمہ (ص ۳۱۷): "آپ کے ساتھ ساتھ تمام حاضرین، کیا بوڑھے، کیا جوان، سبھی رقص کرنے لگتے تھے اور اسی عالم میں کافی وقت گزر جاتا۔"

مجوزہ ترجمہ: حاضرین میں سے کیا بوڑھے، کیا جوان، تو کھڑے ہونے سے بھی رہ جاتے لیکن وہ (شیخ یحییٰ) اسی حالت میں دو پہر کم و بیش رقص میں محو رہتے۔

اصل (ص ۲۱۱، سطر ۹): فارسی عبارت "چون این خبر بہ والد ایشان می رسید تنبیہ می کرد مبادا فقیری بی قیدی در دلش جا کند" کا ترجمہ نظر انداز ہو گیا ہے۔

۲۔ رسائل خواجہ محمد ہاشم کشمی: خواجہ محمد ہاشم کشمی (تقریباً ۱۰۰۰-۱۰۴۳ھ/۱۵۹۱-۱۶۳۳ء)، حضرت شیخ احمد سرہندی کے خلیفہ اور ان کے مکتوبات (جلد سوم) کے جامع کے طور پر جانے جاتے ہیں۔ ان کے قلمی رسائل کا ایک نسخہ پیر عبداللہ جان مجدّدی صاحب، پشاور کے کتب خانۂ خیریہ میں محفوظ ہے۔ راقم السطور نے اس نسخے اور اس کے مندرجات پر ایک مفصل تعارفی مقالہ لکھا تھا (دیکھیے: "محمد ہاشم کشمی کے بعض فارسی رسایل کی بازیافت"، فکر و نظر، اسلام آباد، محرم۔ ربیع الثانی ۱۴۱۴ھ/جولائی۔ ستمبر ۱۹۹۳ء، ص ۸۳-۸۶؛ مکرر اشاعت در: نقد عمر، لاہور، ۲۰۰۵ء)۔ اب اسی قلمی نسخے کی عکسی اشاعت بہ مقدمۂ محمد اقبال مجددی ہوئی ہے (امام ربانی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۷ء، ۲۰۸+۱۲ ص)۔ اس مجموعہ میں کشمی کے حسب ذیل رسائل جمع ہوئے ہیں: حلیہ رسول اللہ، طرق الوصول فی شریعۃ الرسول، نسمات القدس من حدایق الانس (صرف مقدمہ)، روئیداد تدوین مکتوبات امام ربانی، مکتوبات خواجہ محمد ہاشم کشمی، رسالہ در احوال شیخ قاسم کرمینی، قدر العالی فی اسرار خیر اللیالی، گوہر نامی سرّ اسرار نام سید الانامی۔ کتاب کے سرورق پر "بمقدمۂ مفصل" کی تاکید ہے لیکن کتاب کے اندر مختصر سا مقدمہ ہے۔ کیا ہی

اچھا ہوتا اس قلمی نسخے کی عکسی اشاعت کے ساتھ مذکورہ بالا تعارفی مقالہ بھی شامل کرلیا جاتا۔ ناشر نے عجلت میں ابتدا میں فہرست مضامین ورسائل لگانے کی زحمت بھی نہیں کی ہے! اس مجموعۂ رسائل میں سے حلیہ رسول اللہ کو راقم السطور نے مرتب کر کے شایع کیا تھا (مشمولۂ نامۂ شہیدی (جشن نامۂ استاد دکتر سید جعفر شہیدی)، بہ اہتمام علی اصغر محمد خانی، انتشارات طرح نو، تہران، ۱۳۷۴ش/ ۱۹۹۵ء ص ۵۸۲۔ ۶۹۲)۔ اس مجموعے کے باقی رسائل ہنوز غیر مطبوع ہیں۔ نسمات القدس کا اردو ترجمہ شایع ہو چکا ہے لیکن فارسی متن تا حال شایع نہیں ہوا۔

۳۔ بہجۃ النظار فی براءۃ الابرار: حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے دفاع اور ردّ میں برصغیر اور دیگر ممالک میں کئی رسائل و کتب لکھے جا چکے ہیں۔ ان کے دفاع میں تصنیف ہونے والے کتب و رسائل کی عکسی اشاعت کا اہتمام پروفیسر محمد اقبال مجددی کرتے رہے ہیں۔ اس سے قبل ان کے اہتمام سے دو جلدیں شایع ہو چکی ہیں۔ اس سلسلہ کی تازہ کتاب مخدوم محمد معین ٹھٹھوی (۱۰۹۳۔۱۱۶۱ھ/ ۱۶۸۲۔۱۷۴۸ء) کی تصنیف بہجۃ النظار (کذا: الانظار) فی براءۃ الابرار ہے جو بمقدمۂ مفصل و ملخص ترجمہ محمد اقبال مجددی شایع ہوئی ہے (امام ربانی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۷ء، ۴۰+۳۱۸ص)۔ یہ حافظ محمد ہاشم جان مجددی ساکن ٹنڈو سائیں داد، سندھ کے منحصر بفرد قلمی نسخے کا عکس ہے۔ ناشر نے اس کتاب کے ابتدا میں بھی فہرست مضامین اور سال اشاعت درج کرنے کی زحمت نہیں کی۔ البتہ سرورق پر ''بمناسبت چہار صدمین سال وصال حضرت مجدد الف ثانی انتشار یافت'' کی اطلاع موجود ہے۔

۴۔ فضائل الباری فی مناقب حاجی دوست محمد قندھاری: حاجی دوست محمد قندھاری (۱۲۱۶۔ ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۰۱۔۱۸۶۷ء) مدفون موسیٰ زئی، ڈیرہ اسماعیل خان، شاہ احمد سعید مجددی دہلوی ثم مدنی (وفات: ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۰ء) کے خلیفہ تھے۔ ان کی کوششوں سے موجودہ پاکستان اور افغانستان کے سرحدی علاقوں میں مجددی سلسلے کی خوب اشاعت ہوئی، چنانچہ ان کی دو خانقاہیں غنڈان (مضافات قندھار) اور موسیٰ زئی (مضافات ڈیرہ اسماعیل خان) اس سلسلے میں بہت فعال رہیں۔ موسیٰ زئی کی خانقاہ احمدیہ سعیدیہ اب تک موجود ہے۔ حاجی صاحب کے ملفوظات ان کے ایک خلیفہ شیخ رحیم بخش ہرصوری نے جمع کیے اور شیخ معزالدین لونی کوہی نے مرتب کیے۔ ان ملفوظات کا ایک قلمی نسخہ خانقاہ احمدیہ سعیدیہ موسیٰ زئی میں دستیاب ہے جس کا عکس بمقدمۂ مفصل محمد اقبال مجددی شایع ہوا ہے (امام ربانی

پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۷ء، ۴۶+۶۳۴ص)

ارمغان امامِ ربانی جلد ہشتم: امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے افکار اور متعلقہ دیگر موضوعات پر ایک علمی مذاکرہ ۲۰۰۵ء سے لاہور پاکستان میں انعقاد پذیر ہو رہا ہے۔ اس کی روداد کی اشاعت کا سلسلہ ارمغان امام ربانی نام سے باقاعدگی سے ہو رہا ہے۔ اب اس سلسلے کی آٹھویں جلد بترتیب وتدوین ڈاکٹر محمد ہمایوں عباس شمس شایع ہوئی ہے (امام ربانی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۷ء، ۵۱۰ ص)۔ اس جلد میں دو گوشے بہت اہم ہیں۔ ایک ''گوشۂ تحقیقات محمد اقبال مجددی'' اور دوسرا ''گوشۂ تحقیقات محمد ہمایوں عباس''۔ دونوں گوشے قدیم فارسی رسائل کی اشاعت کے لیے مخصوص ہیں۔ گوشۂ مجددی میں حسب ذیل قلمی رسائل کے عکس بمقدمہ و تحقیق محمد اقبال مجددی شایع ہوئے ہیں:

۱۔ **رسالہ در وحدت الوجود** از مولانا عبداللہ لبیب سیالکوٹی (وفات: ۱۰۹۴ھ/ ۱۶۸۳ء) بن مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی۔ یہ خلیل الرحمٰن داودی، لاہور کے مملوکہ قلمی نسخہ کا عکس ہے۔

۲۔ **کمالات مظہریہ** از شاہ غلام علی دہلوی (۱۱۵۶-۱۲۴۰ھ)، درحالات وکمالات میرزا مظہر جان جاناں شہید (۱۱۹۵ھ)۔ یہ خانقاہ مظہری، دہلی کے نسخے کا عکس ہے۔

۳۔ **مجمع التواریخ** از حافظ غلام محی الدین کنجاہی (وفات: ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۷ء)، بزرگان دین اور مصنف کے خانوادے سے متعلق واقعات پر قطعات و مادّہ ہاے تاریخ پر مبنی ہے۔ یہ ذخیرۂ اقبال مجددی، لاہور کے قلمی نسخے کا عکس ہے۔ کنجاہ، ضلع گجرات (پنجاب) کا معروف قصبہ ہے۔ عالمگیری عہد میں غنیمت کنجاہی صاحبِ نیرنگ عشق اور صداقت کنجاہی صاحبِ ثواقب المناقب یہاں کے معروف فارسی گو شعرا گذرے ہیں۔ مجمع التواریخ فارسی تاریخ گوئی کی روایت کا اہم نمونہ ہے۔

گوشۂ محمد ہمایوں عباس میں خواجہ عبدالخالق غجدوانی کے فارسی رسالہ صاحبیہ کا فارسی متن (با مقدمہ و تصحیح سعید نفیسی) اور اردو ترجمہ بقلم محمد ہمایوں عباس چھپا ہے۔ یہ خواجہ یوسف ہمدانی کے احوال، مقامات اور ملفوظات پر مشتمل ہے۔

مخطوطات کی عکسی اشاعت کا تذکرہ یہاں اختتام پذیر ہوا۔

تذکرۂ علماے حال: مولانا محمد ادریس نگرامی (۱۲۷۵-۱۳۳۱ھ/۱۸۵۸-۱۹۱۲ء) نے ۱۸۹۵ء میں ہندوستان کے معاصر اہل سنّت و جماعت (حنفی مسلک) علماء کے حالات انہی سے لے

کر جمع کیے اور انہیں تطییب الاخوان بذکر علمای الزمان ملقب بہ تذکرۂ علماے حال نام سے پہلی بار ۱۸۹۷ء میں مطبع منشی نول کشور، لکھنو سے شایع کیا۔ اس میں تقریباً ۴۲۶ علما کا تذکرہ بترتیب تہجی ہوا ہے۔ یہ تذکرہ عرصے سے نایاب تھا، اب بہ تحقیق و تعلیق محمد اقبال مجددی دوبارہ شایع ہوا ہے (پروگریسو بکس، لاہور، ۲۰۱۷ء، ۳۳۶ص)۔ مجددی صاحب نے اپنے مقدمے میں تذکرہ نویسی کی روایت، مولف کے حالات اور پیش نظر تذکرے کا اجمالی جائزہ پیش کیا ہے۔ جس قدر متن کی ضخامت ہے اسی قدر تعلیقات کا حجم ہے اور تذکرے میں مذکور علما کے مزید حالات لکھے گئے ہیں اور نئے مآخذ کی نشان دہی کی گئی ہے۔ تین ضمائم نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے: ۱۔ مکتوبات مولانا عبدالحی فرنگی محلی بنام مولف؛ ۲۔ علماے نگرامی تالیف مطلوب الرحمان نگرامی؛ ۳۔ واقعات ولی در حالات عبدالسلام ہسوی۔

ایسی کتب، جو علم الرجال سے متعلق ہوں اور ان میں سینکڑوں مقامات اور کتب کے نام آئے ہوں، بغیر مناسب اشاریوں کے شایع کرنا جدید دور کے اشاعتی تقاضوں کے منافی ہے۔ افسوس کہ مرتب یا ناشر نے اشاریوں کا اہتمام نہیں کیا ہے۔

مولانا ادریس نگرامی جب یہ تذکرہ تالیف کر رہے تھے، ۱۸۹۱ء میں مولوی رحمان علی (۱۸۲۸۔۱۹۰۷ء) اپنا تذکرۂ علماے ہند (تحفۃ الفضلا فی تراجم الکملا) مکمل کر چکے تھے اور یہ پہلی بار ۱۸۹۴ء میں مطبع منشی نول کشور، لکھنو سے شایع ہو چکا تھا اور مولانا نگرامی کے مطالعہ سے گذر چکا تھا۔ دیکھنا چاہیے کہ ان دو ہم عصر تذکروں میں کیا اشتراک ہے۔

رشحات عین الحیات کا اردو ترجمہ: مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ سبزواری کاشفی (۸۶۷۔۹۳۹ھ/ ۱۴۶۳۔۳۳۔۱۵۳۲ء) کی فارسی کتاب رشحات عین الحیات، بنیادی طور پر وسطی ایشیا کے نقشبندی بزرگ، خواجہ عبیداللہ احرار (۸۰۶۔۸۹۵ھ/ ۱۴۰۴۔۱۴۹۰ء)، ان کی اولاد اور خلفا کا تذکرہ ہے لیکن تمہید کے طور پر اس میں سلسلۂ خواجگان/ نقشبندیہ کے ان بزرگوں کے حالات بھی بتفصیل درج ہوئے ہیں جو زیادہ تر وسطی ایشیا، قدیم ترکستان اور موجودہ خراسان کے علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ یہ کتاب ۹۰۹ھ/ ۴۔۱۵۰۳ء میں تصنیف ہوئی۔ شروع ہی سے یہ کتاب صوفیہ کے حلقوں میں بہت مقبول رہی ہے۔ محمد ہاشم کشمی بدخشی نے اس کا ایک تکملہ نسمات القدس من حدایق الانس لکھا۔ رشحات کا

ایک اردو ترجمہ ابوالحسن فرید آبادی نے کیا تھا جو ۱۳۱۱ھ میں مطبع منشی نول کشور، لکھنو سے طبع ہوا۔ خود رشحات اگرچہ ہندوستان، تاشقند سے سنگی چھاپہ سے شائع ہو چکی ہے لیکن علی اصغر معینیان نے اس کا جو ایڈیشن تیار کر کے تہران، ۱۹۷۷ء سے شائع کیا اسے سامنے رکھ کر ڈاکٹر محمد نذیر رانجھا نے اس کتاب کا جدید اردو ترجمہ کیا ہے (اشاعت: خانقاہ سراجیہ نقشبندیہ مجددیہ، کندیاں، ضلع میانوالی، ۲۰۱۷ء، ۶۲۴ صفحات)۔ ترجمہ سہل اور رواں ہے اور بالعموم مترجم نے متن کی پیروی کی ہے لیکن بعض مقامات پر دیکھا گیا ہے کہ مترجم نے اصل کو صحیح طور پر نہیں سمجھا اور منشاء مصنف کے خلاف بات کی ہے۔ چند مثالیں:

اصل: در مبادی حال کہ در ولایت شاش می بودہ اند۔ (رشحات، تہران، ص ۳۶۷)

ترجمہ: حضرت عالی اپنے حال کے آغاز میں جب بھی صوبہ شاش میں ہوتے۔ (ص ۳۶۲)

اس ترجمے میں ''جب بھی'' سے اصل مفہوم مجروح ہوا ہے۔ یہ خواجہ احرار کی بات ہو رہی ہے جو اپنی ولادت سے ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء تک تاشقند (شاش پرانا نام) میں رہے تھے۔ لہذا ''جب بھی'' ہونے کا سوال نہیں ہے۔

اصل: ''او را ضعیفہ بودہ است مسلطہ، خدمت ھایی کہ تعلق بہ زنان می دارد، از آش پختن و نان ساختن، او نمی کردہ۔ شیخ بنفس خود در مقام آش پختن و نان ساختن شدہ''۔ (رشحات، تہران، ص ۳۷۰-۳۷۱)

ترجمہ: ان کی اہلیہ تھیں لیکن وہ ان کو عورتوں سے متعلق خدمات سالن بنانے اور روٹی پکانے پر نہیں لگایا کرتے تھے۔ تنگوز شیخ بنفس نفیس سالن بنانے اور روٹی پکانے کے مقام پر کھڑا ہو گئے اور خود کو چولہے اور راکھ کے نزدیک کر لیا۔ (ص ۳۶۵)

یہ شیخ تنگوز کی اہلیہ کی بات ہو رہی ہے جن کی صفت مصنف نے لفظ ''مسلطہ'' (سرکش، جابر) سے بیان کی گئی ہے جسے ترجمے میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ اپنی اسی سرکشی کے باعث وہ گھر میں کھانے پکانے کا کام از خود نہیں کرتی تھیں۔ لہذا مترجم کا یہ کہنا کہ شیخ انھیں کام پر نہیں لگاتے تھے، قرین حقیقت نہیں ہے۔ نیز فارسی متن میں ایسا کوئی جملہ نہیں ہے جس کا ترجمہ ''اور خود کو چولہے اور راکھ کے نزدیک کر لیا'' کیا گیا ہے۔ یہ مترجم کا اضافہ ہے۔

ص ۵۵۰ پر مترجم نے ایک ترکیب ''چغہ والی پگڑی'' لکھی ہے جو اصل میں ''دستار فرجی'' کا

ترجمہ کیا گیا ہے۔پہلی بات تو یہ ہے کہ چغہ والی پگڑی کیسی ہوتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ اصل میں ''دستار وفرجی'' ہونا چاہیے۔دستار تو پگڑی ہوگیا اور فرجی وہ قبا کی طرح کا وہ لباس ہے جو اصل لباس کے اوپر پہنا جاتا ہے۔

ص ۵۵۳ پر مترجم نے جملہ لکھا ہے: ''آپ میرے ساتھ سیاست کے لباس میں۔ظاہر ہوئے''۔فارسی زبان میں سیاست سے مراد تنبیہ،سزا،درشتی یا سختی ہے۔یہاں ترجمہ یوں ہونا چاہیے تھا کہ آپ میرے ساتھ درشتی سے پیش آئے۔

ص ۵۵۶ کی پہلی سطر پر خواجگان کی بجائے خواجکا ہونا چاہیے۔

ص ۵۵۶،سطر ۱۶ پر ''ایک رومال'' لکھا گیا ہے۔اصل میں ''چھ گز کا رومال'' لکھا ہوا ہے۔

ان چھوٹی چھوٹی حرف گیریوں کے باوجود یہ ترجمہ ان لوگوں کے لیے غنیمت ہے جو اب فارسی متون سے براہ راست استفادہ نہیں کرسکتے۔ویسے میری ذاتی رائے میں علی اصغر معینیان کا مرتبہ متن، صحت کے اعلیٰ معیار پر نہیں ہے اور رشحات کو بہتر مخطوطات کی بنیاد پر از سرِ نو شائع کرنے کی ضرورت ہے۔

قلندریہ سہروردیہ ہند پر ایک فراموش شدہ ماخذ: اصداف الدُرر: سید نجم الدین غوث الدھر قلندر (م: ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۴ء) اور ان کے ایک گمنام خلیفہ شیخ تاج الدین کے ملفوظات اور واقعات پر ایک فراموش شدہ مختصر فارسی ماخذ اصداف الدرر گردش روزگار سے بچ نکلا ہے۔اسے شیخ تاج الدین کے ایک مرید (نام مذکور نہیں) نے ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء میں تالیف کیا تھا۔مولف،سید نجم الدین اور شیخ تاج الدین دونوں کی خدمت میں رہا ہے۔ان شیوخ کا شجرۂ طریقت سید نورالدین مبارک غزنوی میر دہلی سے ہوتے ہوئے شیخ شہاب الدین سہروردی سے جا ملتا ہے۔نجم الدین قلندر کے بارے میں تو کچھ مواد دستیاب ہے لیکن ان کے خلیفہ شیخ تاج الدین کے بارے میں واحد ماخذ یہی اصداف الدُرر ہے جسے اس کے دستیاب دو قلمی نسخوں کی مدد سے حسن نواز شاہ (پاکستانی مرتب) اور زین الحمید رعلوی (ہندوستانی مرتب) نے مناسب مقدمہ وتعلیقات کے ساتھ شائع کیا ہے (مخدومہ امیر جان لائبریری، نڑالی،تحصیل گوجر خان،ضلع راول پنڈی،۲۰۱۷ء،۱۳۶ صفحات)۔اصداف الدُرر کے دونوں نسخے متاخر (مکتوبہ ۱۱۸۲ھ،۱۳۵۷ھ) ہیں اور دوسرا پہلے ہی کی نقل ہے۔پہلا نسخہ مخدوش اور دوسرا محض رونویسی ہونے کے باعث متن میں موجود گرہوں کو نہیں کھولتا۔یہی وجہ ہے کہ بعض مقامات پر قراءت

بھی مغشوش ہے۔ چونکہ اس اشاعت میں دونوں نسخوں کا مکمل عکس بھی چھاپا گیا ہے اس لیے ایسے مقامات پر مزید غور و فکر کا راستہ سب کے لیے کھلا ہے۔ میرے ملاحظات مندرجہ ذیل ہیں:

مقدمہ، ص ۱۹: ''یوم دوسه، من شهر شوال العظم سنة ۱۱۸۲ احدعشراسا و سمعون و الف۔'' یہ یوم دوشنبہ ہے اور شوال المعظم۔ کاتب یقیناً عربی سے چنداں بلد نہیں ہے اور عدد ۱۱۸۲ کو حروف میں لکھنے میں کچھ گڑبڑ ہے۔ اسی ترقیمے کو ناقلِ دوم نے ''احد عشر اثنا و تسعون و الف'' پڑھا ہے (ص ۱۳۲) جو عدد ۱۱۸۲ کے برابر نہیں ہے۔

متن، ص ۳۷: ''چون (به) مقطع بازگشت۔'' یہاں (به) کا اضافہ مرتبین کی طرف سے ہے جو میرے خیال میں زائد ہے۔ واقعہ کسی امیر کے حاضر خدمت ہونے کا ہے۔ مقطع دار پرانے زمانے میں صوبے دار یا والی کو کہتے تھے۔ شاید یہاں مراد یہ ہے کہ جب وہ مقطع (والی) واپس چلا گیا۔

متن، ص ۳۸: ''بادشاه در جاه افتاده است، وقتی برون آید چون اوراز یابد۔'' یہاں جاہ نہیں چاہ (کنواں) ہونا چاہیے۔ فارسی کا ایک لفظ ''اوراز'' بلندی کے مفہوم میں ہے جسے یہاں مرتبین نے الگ الگ کرکے او۔ راز پڑھا ہے۔ جملے کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ بادشاہ اس وقت کنویں میں گرا پڑا ہے جب باہر آئے گا تب اسے بلندی کا احساس ہوگا۔

متن، ص ۴۰: ''من خصایص النبی ست۔۔۔'' مرتبین نے النبی کے بعد جہاں تین نقطے ڈالے ہیں وہاں ''صلی اللہ علیہ وسلم'' ہونا چاہیے جیسا کہ دونوں نسخوں میں ہے۔

متن، ص ۴۰: ''خلق نکاح بی بلاغت می کنند۔'' نسخۂ الف میں لفظ نکاح کی جگہ جماع ہے۔ چونکہ مرتبین نے نسخۂ الف کو بنیاد بنایا ہے (ص ۱۳) اس کی پیروی کرتے ہوئے یہاں وہی لفظ آنا چاہیے تھا اور نسخۂ ب میں وارد لفظ ''نکاح'' اختلاف نُسخ میں درج کیا جاتا۔

تعلیقات، ص ۵۵: ایک عربی قول ''اقتلوا النفوس بسیوف المجاهدات'' کے بارے میں مرتبین کا کہنا ہے کہ اس کے قائل کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔ شاید ایسا ہی ہے۔ تاہم اس قول کی ایک اور صورت ہمیں عین القضات ہمدانی (۴۹۲-۵۲۵ھ) کی کتاب تمہیدات، ص ۲۱۹ میں یوں ملتی ہے؛ اقتلوا انفسکم بسیوف المجاهدات و المخالفات۔

تعلیقات، ص ۸۶: نجم الدین قلندر کے مزار واقع نالچھہ، ضلع دھار، مدھیہ پردیش کے کتبے پر

ان کی تاریخ وفات ۲۰ ذی الحجہ ۸۵۲ھ درج ہے جب کہ مرتبین نے کتاب کے سرورق پر ۲۰ ذی الحجہ ۸۳۷ھ لکھی ہے۔اس اختلاف پر مرتبین نے کوئی تبصرہ نہیں کیا!

اصداف الدُرر کی اس اشاعت میں اگر کسی چیز کی کمی ہے تو وہ اس کا اردو ترجمہ ہے۔ ۱۴ صفحات کے فارسی متن کا اردو ترجمہ کوئی مشکل کام نہ تھا۔اگر وہ بھی شامل اشاعت ہوتا تو کتاب کے فوائد مزید بڑھ جاتے۔

''رسم ستی اور فارسی شاعری'': معارف،اعظم گڑھ،نومبر ۲۰۱۷ء میں ڈاکٹر محمد یحییٰ اجمل صاحب کا مذکورالصدر دلچسپ مضمون نظر سے گذرا۔ڈاکٹر صاحب نے نوعی خبوشانی کی مثنوی سوز و گداز کی محض ہندوستانی اشاعت (۱۲۸۴ھ) کا ذکر کیا ہے۔ڈاکٹر صاحب اور دیگر قارئین کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ یہ مثنوی پروفیسر سید امیر حسن عابدی مرحوم (شعبۂ فارسی،دہلی یونیورسٹی) نے مرتب کر کے ۱۹۷۰ء میں بنیاد فرہنگ ایران،تہران سے شایع کروادی تھی۔ڈاکٹر اجمل نے اپنے مضمون میں پروفیسر عابدی کے ایک اردو مقالے کا حوالہ دیا ہے۔اس موضوع پر پروفیسر عابدی کا ایک فارسی مقالہ بھی موجود ہے۔ جس کے کوائف حسب ذیل ہیں:''داستان ستی در ادبیات فارسی و مثنوی سوز و گداز نوعی خبوشانی''،مشمولہ گفتار های پژوهشی در زمینهٔ ادبیات فارسی ،تہران، ۱۳۷۷شمسی ،صفحات ۳۱۶۔ ۳۲۴؛ پروفیسر عابدی نے اپنے ایک دوسرے مقالے''نوعی خبوشانی''،مشمولہ مقالات عابدی،مرتبہ سیدہ بلقیس فاطمہ حسینی،دہلی، ۲۰۰۳ء،ص ۱۵۷۔۱۷۰ میں بھی اس مثنوی پر بحث کی ہے۔یہ مقالہ اردو میں ہے۔

ڈاکٹر اجمل ستی کے موضوع پر ایک اور فارسی مثنوی کا ذکر کرنا بھی بھول گئے۔یہ بیربل کا چرو وارستہ کشمیری کی مثنوی ہے۔اس کا مطلع یہ ہے:

الهی شمع جانم را بر افروز
منور کن دلم چون مشعل روز

پاکستانی محقق سید حسام الدین راشدی (وفات:۱۹۸۲ء) نے یہ مثنوی تذکرہ شعرائے کشمیر (نشر کردۂ اقبال اکادمی،کراچی،۱۹۶۹ء) کی جلد چہارم،صفحات ۱۶۴۶۔۱۶۵۲ میں وارستہ کشمیری کے حالات کے ذیل میں تذکرہ بہار گلشن کشمیر سے نقل کی ہے۔اس کے کل ایک سو اکہتر (۱۷۱) اشعار ہیں۔ اس کا عنوان ''قصۂ ستی نامہ معروف بہ مثنوی سوز و گداز'' درج ہوا ہے۔سید راشدی کی نقل میں ایک

الجھن ہے۔انہوں نے فارسی گویان کشمیر، ص ۱۷۳ کے حوالے سے وارستہ کا سال ولادت ۱۸۰۵ء اور سال وفات ۱۸۷۵ لکھا ہے جب کہ ستی نامہ کی تاریخ تصنیف کے لیے جو مادّہ نقل ہوا ہے اس سے ۱۱۳۲ھ برآمد ہوتا ہے اور یہ ۱۷۲۰ عیسوی کے مطابق ٹھہرتا ہے۔ معلوم نہیں اس کی وارستہ کے بیان کردہ سنین ولادت ووفات سے کیسے تطبیق ہوگی؟

پی تاریخ این هنگامۂ زشت

ندا از غیب آمد "دور برگشت"

۲ ۳ ۱ ۱

یہ کشمیر کے ایک آتش پرست جوان اور اس کی محبوبہ کی خودسوزی کی داستان ہے۔

جوانی بود در اقصای کشمیر

نکو روی و نکو خو ، نیک تدبیر

ز سوز سینه پر آتش کنارش

که خود آتش پرستی بود کارش

ڈاکٹر اجمل نے اپنے مضمون میں سوال اٹھایا ہے کہ مسلمان شعرا، ستی کی رسم کی، جو ایک طرح سے خودکشی ہے اور اسلام نے اسے حرام قرار دیا ہے، کیوں ستائش کرتے رہے؟ وارستہ کی مثنوی میں ہمیں ایک پیرِ نکتہ دان کی زبان سے اس کے خلاف بیان ملتا ہے۔ جب کشمیری نوجوان خودسوزی کا فیصلہ کرلیتا ہے تو وہ پیر نکتہ دان و نکتہ گیر اس کو یوں سمجھاتا ہے:

ازین تشویش بگذر ، این محال است

که خود سوزی به هر ملّت وبال است

چنین آشفته و غمناک بودن

ز دین و از جهان بیباک بودن

وارستہ کی مثنوی کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس ستی کا تعلق ہندو دھرم سے نہیں بلکہ آتش پرستی کے کیش سے ہے۔اس داستان کا ایک کردار موبد بھی ہے۔ آتش پرستوں (زرتشتیوں) کے مذہبی پیشوا کو "موبد" کہا جاتا ہے۔

آثار علمیہ و تاریخیہ

علامہ سید سلیمان ندویؒ کا ایک نادر فارسی مکتوب

مولوی طلحہ نعمت ندوی

حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کا یہ نادر فارسی مکتوب دارالمصنّفین ہی میں محفوظ ہے، لیکن اب تک معارف میں یا کہیں اور شاید شائع نہیں ہوا، اسی لیے جب یہ مکتوب نظر سے گذرا تو خیال آیا کہ اسے ناظرین معارف تک پہنچایا جائے، دیگر باتوں کے علاوہ اس کے ذریعہ فارسی میں سید صاحب کی ایک علمی یادگار اور ان کا فارسی اسلوب نگارش بھی اہل علم کے سامنے آجائے۔ چنانچہ مکتوب مع ترجمہ و تعلیق پیش خدمت ہے۔

اس مکتوب کا مکتوب الیہ کون ہے، اس کا یقینی فیصلہ تو مشکل ہے، البتہ مشمولات سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاید یہ اہم مکتوب پروفیسر براؤن کو لکھا گیا ہے، جو فارسی کے ممتاز اسکالر تھے، اس مکتوب میں ان کے مکتوب ملنے کا ذکر ہے اور راقم کی نظر سے سید صاحب کے نام پروفیسر براؤن کا ایک فارسی مکتوب گذرا ہے جو ماہنامہ ''فاران'' کراچی کے کسی شمارہ میں سید صاحب کی حیات ہی میں شائع ہوا تھا، یوں تو سید صاحب کے اور بھی فارسی کے ممتاز افغانی ادباء و شعراء سے مراسلات و مراسم تھے، جن میں مشہور افغانی شاعر سرور خاں گویا کا نام سید صاحب کے مکاتیب میں کئی جگہ ملتا ہے، نیز اس میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے توسط سے مکتوب ملنے کا ذکر ہے اور زیادہ امکان ہے کہ جرمنی یا فرانس ہی میں ڈاکٹر صاحب سے ان کی ملاقات ہوئی ہوگی، مکتوب سے اندازہ ہوتا ہے کہ مکتوب الیہ سے مکتوب نگار کا مستقل سلسلۂ مراسلات قائم ہے، اس میں سید صاحب کی کتاب خیام اور سیرت عائشہؓ کے ارسال کرنے کا ذکر ہے، نیز خیام کے ترجمہ کی اجازت بھی دی گئی ہے اور اسی ضمن میں سید صاحب کی ابتدائی زندگی کا ایک واقعہ

استھانواں، بہار شریف۔

بھی زیر قلم آگیا ہے اور اخیر میں مکتوب نگار کی ایک علمی اور تحقیقی کاوش کا ذکر کرکے معارف میں اس کے تذکرہ کا وعدہ بھی ہے، مزید تفصیل ترجمہ میں واضح ہوگی۔ بعض جگہ عبارت سمجھ میں نہ آسکی اس لیے وہاں سوالیہ نشان ڈال دیا گیا ہے۔

''محب یگانۂ من!

سلامت با کرامت باشند، تحیت و تسلیم نیاز مندانہ قبول فرمایند۔

ایں یکے از حسن مصادفات است کہ ازان سو مکتوب گرامی بحرکت آمد، واز این سو نیاز نامۂ من بخدمت شما رواں شد۔ یادآوری را سپاس می گذارم، واین فرمودہ آید کہ بعد از سفر ایران مکتوب گرانمایہ فرستادہ اید، بندہ بیکے ازیں دو ہم نائل نشد، استغفر اللہ کہ من سرکار شما را فراموش کنم و یاد آن عنایات صمیمانہ را از دل محو کنم۔

حقہ مہر بدون نام و نشان است کہ بود

پیغامیکہ بہ پروفیسور حمید اللہ فرستادہ (؟؟) بود یدرسید و کتاب خیام بخدمت گرامی ارسال کردہ شد، امید کہ رسیدہ باشد، اکنوں کتاب سیرت عائشہؓ ارسال می کنم۔ نسخۂ دیگر کتاب خیام بعقب ارسال خواہم کرد۔ چوں من در عنفوان شباب بودم، یکے مقالۂ من زیر طبع بود، ناچار صاحب مطبع منزعج (؟؟) شد، وگفت وچہ خوش گفت، اے مصنف تازہ! غم مخور کہ ہیچ مصنف را بزندگیش کتاب کامل و صحیح طبع نہ شد۔ برہمیں منوال می گویم کہ کتاب خیام پس از چندیں سال ناقص شد، وحاجت حک واصلاح افتاد، چوں جناب شامی خواہید کہ عیب بندۂ خویش را بکشور دور ودر عرفہ (؟؟؟) سرایدمی خواہیم کہ تا توانیم برعیب خویش پردہ بیفگنیم، انشاء اللہ نسخۂ مصحّحہ بنظر ثانی پس از اصلاح بخدمت گرامی شما ارسال کنیم۔ جناب شما را بہ ترجمۂ این کتاب اجازت کلّی حاصل است۔ نامہائے حکیم سنائی کہ بدریافت آن ہا شما موفق شدہ اید اہمیت بزرگ دارد بر جہان فارسی منت بے اندازہ کردید، ذکر جمیل شما بزبان معارف خواہد آمد۔

والسلام

مخلص شما

سلیمان''

محبی بخیر رہیں اور نذرانہ سلام قبول فرمائیں

اسے حسن اتفاق ہی کہیے کہ اس جانب سے مکتوب گرامی کی تحریک ہوئی اور ساتھ ہی ادھر سے جناب کی خدمت میں نیاز نامہ ارسال کیا گیا، آپ کی یاد آوری کا بہت ہی ممنون ہوں، مکتوب میں یہ مذکور ہے کہ سفر ایران کے بعد ایک مکتوب ایک خط ارسال کیا گیا تھا لیکن ان دونوں خطوط میں سے ایک بھی بندہ کو نہیں ملا، اللہ کی پناہ! میں جناب کو فراموش کو کردوں اور عنایات والطاف کریمانہ کا ذکر یکسر دل سے محو کردوں؟؟

حقہ مہر بدون نام و نشان است کہ بود

جو پیغام جناب نے ڈاکٹر حمید اللہ کے توسط سے ارسال کیا تھا وہ ملا، اور کتاب خیام جناب عالی کی خدمت میں ارسال کردی گئی ہے، امید ہے کہ مل گئی ہوگی، اب سیرت عائشہؓ ارسال کررہا ہوں۔

خیام کا دوسرا نسخہ بعد میں ارسال کروں گا۔ مجھے اپنی جوانی کی ایک بات یاد آئی، میرا ایک مقالہ زیر طبع تھا، آخر صاحب مطبع مجھ سے پریشان ہوکر کہنے لگا اور کیا خوب کہا کہ اے تازہ مصنف! فکر کرنے کی ضرورت نہیں، کسی مصنف کی زندگی میں اس کی کوئی بھی مکمل اور بالکل صحیح اور اغلاط سے پاک کتاب نہیں شائع ہوسکی ہے، اسی طرح میں بھی عرض کرتا ہوں کہ کتاب خیام چند سال سے ناقص تھی اور اس کی تصحیح و اصلاح کی ضرورت تھی، اس لیے جب آں جناب نے میرا عیب ایک دوسرے دور دراز ملک میں کھولنا چاہا تو میں نے چاہا کہ جہاں تک ہوسکے اپنے عیب پر پردہ ڈال دوں، انشاءاللہ نظر ثانی کے بعد تصحیح شدہ نسخہ جناب کی خدمت میں ارسال کروں گا، جناب عالی کو اس کے ترجمہ کی مکمل اجازت حاصل ہے۔ حکیم سنائی کے ناموں کی دریافت کی جو خدمت جناب نے انجام دی اس کے ذریعہ فارسی زبان پر بہت بڑا احسان فرمایا، اس کا تذکرہ انشاءاللہ معارف میں آئے گا۔

معارف کی ڈاک

مکتوب بہار

استھانواں، بہار شریف

محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید ہے کہ مزاج گرامی بخیر ہوگا۔

معارف کا ہر شمارہ ادھر پابندی سے نظر سے گذر رہا ہے، مجھے اگست کا شمارہ دیکھنے کے بعد ہی یہ مکتوب ارسال کرنے کا خیال آیا تھا جس میں چند وجوہ سے تاخیر ہوگئی اور وقت پر ارسال نہیں کر سکا۔ اہم شخصیات کی وفات پر وفیات کے ذیل میں ان کا ذکر معارف میں عام طور پر دیکھنے کو ملتا ہے، جولائی کے اواخر میں جلیل القدر محدث مولانا محمد یونس جونپوریؒ کی وفات ہوئی جو علم حدیث میں ہندستان کی آبرو تھے اور ایک عالم ان سے مستفید ہوا ہے، عالم عربی میں بھی ان کی علمی شان مسلم تھی، ان کا ذکر معارف میں نہیں آسکا۔ علاوہ اپنی علمی عظمت کے وہ علامہ شبلی اور علامہ سید سلیمان ندوی کی علمی عظمت کے قائل اور ان دونوں بزرگوں کے بڑے مداح تھے، فرماتے کہ علامہ شبلی نے تحقیق روایات کے جو اصول مرتب کیے وہ بے نظیر ہیں۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ کا ذکر اس کثرت سے اور ایسی عقیدت کے ساتھ کرتے جیسے ان کے شاگرد ہوں، سید صاحب کی دیدہ وری اور دقت نظر کے بہت قائل تھے اور ان کے حوالے اپنے درس کے دوران دیتے، دیکھنے والوں کا یہ تاثر تھا کہ یہ سید صاحب کے عاشق ہیں۔ وہ شیراز ہند جونپور کے باشندہ تھے، اس حیثیت سے بھی دارالمصنّفین سے انہیں نسبت تھی کہ اس عظیم علمی ادارہ اور اس کے بانی کا تعلق ایک ایسے شہر سے ہے جو اسی شیراز ہند کا حصہ رہا ہے۔ انہوں نے اپنی پوری عمر علم حدیث کی خدمت میں صرف کی، درس میں تحقیق کی شان تھی، گرچہ انہوں نے کوئی باضابطہ تصنیف نہیں چھوڑی لیکن اپنے عظیم تلامذہ کے علاوہ درسی افادات اور حواشی کا جو گراں بہا ذخیرہ چھوڑا ہے بالخصوص صحیح بخاری پر اپنے درس کے دوران تقریباً پچاس برس تک جو حواشی تحریر کرتے رہے وہ اس فن کے طالب علموں کے لیے سنگ میل ثابت ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اعلیٰ علیین میں جگہ عنایت فرمائے۔

فروری کے شمارہ میں ڈاکٹر ارشد اسلم صاحب کی کتاب پر تبصرہ پڑھا، آپ نے انہیں سید صاحب

کا خواہرزادہ لکھا ہے، وہ سید صاحب کے خواہر زادے نہیں بلکہ سید صاحب کی اہلیہ کے بھتیجے اور ڈاکٹر سید سلمان صاحب کے ماموں زاد بھائی ہیں، ان کے والد سید اسلم صاحب سید صاحب کے معاون کی حیثیت سے کئی سالوں تک دارالمصنّفین میں رہے، ان کی سید صاحب پر اس سے پہلے بھی متعدد کتابیں منظر عام پر آئی ہیں، ابھی ایک نئی کتاب سید سلیمان ندوی کا ترک وطن اسباب اور حقائق بھی منظر عام پر آئی ہے، نیز اس سے پہلے بھی کئی کتابیں چھپ چکی ہیں، رانچی یونیورسٹی سے ان کی نگرانی میں سید صاحب کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر کئی تھیسیز بھی لکھے گئے ہیں، سید صاحب کے نادر خطوط کا مجموعہ اور سلیمانیات سے متعلق بہت سے کام زیر تجویز ہیں اور اس ناحیہ سے وہ ماہرین سلیمانیات میں شامل ہونے کا حق رکھتے ہیں۔

والسلام

مولوی طلحہ نعمت ندوی

مکتوب ریاض

ریاض، سعودی عرب

۲۸ / جمادی الاولی ۱۴۳۹ھ

محترم مدیر ماہنامہ معارف

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گذشتہ شمارے میں کمال الدین دمیری کی کتاب حیاۃ الحیوان الکبری پر جو مضمون چھپا ہے اس میں قرآن مجید کی ایک آیت غلط نقل ہوئی ہے اور یہ غلطی مضمون نگار کی ہے۔ پہلے انہوں نے دمیری کے حوالے سے یہ لکھا کہ لفظ بدنۃ کی جمع بُدُن دال کے پیش کے ساتھ قرآن میں بھی آئی ہے پھر چند سطروں کے بعد سورہ حج کی یہ آیت اس طرح نقل کی ہے:

و البُدُن جعلناها لكم من شعائر الله

یعنی البدن کی دال پر پیش لگایا (ص ۱۲۳)۔ حالانکہ دمیری نے یہ لکھا تھا کہ لفظ بدنۃ کی جمع بُدُن (دال کے پیش کے ساتھ) اور بُدْن (دال کے سکون کے ساتھ) دونوں آتی ہے، البتہ قرآن میں سکونِ دال کے ساتھ آئی ہے۔ دمیری کے اصل الفاظ ملاحظہ ہوں:

البَدَنة جمعها: بُدن، بضم الدال و إسكانها، و بالإسكان جاء القرآن ۔ (دارالبشائر

دمشق ۱۴۲۶ھ، جلد ا، ص ۳۸۶)

مضمون نگار نے اول تو دونوں جمعوں میں سے صرف ایک کا ذکر کیا، پھر ستم یہ کیا کہ وہ جمع جو قرآن میں آئی ہی نہیں اسی کو قرآن سے منسوب کیا اور آیت بھی اسی کے مطابق نقل کردی۔ معارف کے حافظ قرآن مرتب نے کاش اس غلطی پر توجہ دی ہوتی!

ایک بات اور، مضمون میں دمیری کے حالات پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ سب بلا حوالہ ہے۔ یہ طریقہ معارف کے نہج کے خلاف ہے، اس لیے اشاعت سے قبل مضمون نگار سے تقاضا کرنا تھا کہ وہ معلومات کی توثیق کا اہتمام کریں۔ حوالہ نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے سامنے اصل عربی کتاب کے بجائے اس کا اردو ترجمہ مطبوعہ ادارۂ اسلامیات لاہور ہے، اور یہ ساری معلومات مترجم کتاب کے مقدمے سے ماخوذ ہیں۔ اصل مآخذ کی جانب رجوع نہ کرنے اور محض اردو ترجمے پر اعتماد کر لینے کی وجہ سے مضمون میں کئی خرابیاں اور بھی پیدا ہوگئی ہیں مگر قرآنی آیت میں غلطی کا معاملہ سنگین تھا، اس لیے اس کی جانب توجہ دلانا ضروری معلوم ہوا۔ واضح رہے کہ مذکورہ ترجمے کا جو اڈیشن (ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۹۲ء) میرے پیش نظر ہے اس میں آیت درست نقل ہوئی ہے اور دمیری کی عبارت کا ترجمہ بھی مکمل اور فی الجملہ صحیح ہے۔

والسلام

مولانا محمد اجمل اصلاحی

مکتوب کوہاٹ

مدیر ندوۃ التحقیق الاسلامی کوہاٹ،
پاکستان
tufailqasni78@gmail.com

محترمی و مکرمی جناب مدیر ماہنامہ معارف

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گرامی قدر! آپ کے علم میں ہوگا کہ حضرت مولانا محمد اشرف خان سلیمانیؒ (سابق صدر شعبہ عربی پشاور یونیورسٹی، پاکستان) کا شمار برصغیر کے اجل علماء میں ہوتا ہے۔ آپ حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ، حضرت مولانا فقیر محمد تھانویؒ اور حضرت مولانا عبدالعزیز دعاجوؒ کے خلیفہ تھے۔ حضرت مولانا ابوالحسن علی

ندویؒ، حضرت مولانا عبدالماجد دریابادیؒ، حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ، حضرت مولانا منظور احمد نعمانیؒ، حضرت مولانا شیخ الحدیث زکریاؒ اور حضرت مولانا یوسف بنوریؒ کے معتمد اور رفیق تھے۔ آپ نے حضرت سلیمان ندویؒ کے طریق سلوک پر ''شاہراہ معرفت'' کے نام سے تین جلدوں میں کتاب لکھی، جس کی تلخیص دارالمصنّفین اعظم گڑھ سے بھی طبع ہوئی۔ آپ گہرے علم کے ساتھ زندہ دل اور بیدار مغز کے مالک تھے۔ پشاور یونیورسٹی میں شعبہ عربی کے صدر رہ کر علوم دینیہ کی قابل قدر خدمات انجام دیں، پاکستانی عدالت میں شاتم رسول کی سزا، حد زنا یعنی رجم کے ثبوت اور قادیانیت کی تکفیر پر مبسوط مقالات عدالت کی استدعا پر بطور ماہر موضوع پیش کیے، جن کی بنیاد پر فیصلے ہوئے۔ تصوف وسلوک کا سلسلہ چلایا، تصنیف و تالیف کی سرگرمیاں رکھیں۔ ماہنامہ معارف، ماہنامہ دارالعلوم، صدق جدید، الفرقان، بینات وغیرہ میں عرصہ تک آپ کے علمی و تحقیقی مقالات چھپتے رہے اور دعوت و تبلیغ کی محنت سے بھی تادم آخر وابستہ رہے۔ آپ نے معارف کے اسلوب وطرز پر ۸۴ سے ۸۶ء تک البیان کے نام سے ایک علمی و تحقیقی مجلہ کا اجرا بھی کیا اور مولانا سید سلیمان ندویؒ کے افادات کی تشہیر کی سلیمان اکیڈمی بھی قائم کی، جس کا بنیادی خاکہ حضرت دریابادی کے مشورے سے ترتیب دیا۔

فقیر حضرت مولانا اشرف صاحبؒ کے اصلاحی سلسلہ سے متعلق ہے اور آپ کے خلیفہ مجاز ڈاکٹر فدا محمد صاحب مدظلہ سے بیعت وارادت کا تعلق ہے۔ ہم نے عزم کیا ہے کہ اپنے ماہنامہ ''غزالی'' پشاور کا ایک خصوصی شمارہ آپ کے احوال وآثار اور افادات پر مشتمل مرتب کریں، چونکہ حضرت کا تعلق ان شخصیات اور مراکز سے رہا ہے، جن کی جانشینی اور سیادت وقیادت پر آنجناب فائز ہے، اس لیے اس اہم کام میں آپ کی دعا وتوجہ کو ہم اپنا عظیم سرمایہ تصور کرتے ہیں، ہمیں امید ہے کہ اپنی گوناگوں مصروفیات میں بہ سہولت جتنا ممکن ہو ضرور عطا فرمائیں گے۔ بندہ کو آپ کے تحریری تاثرات کا انتظار رہے گا۔ اللہ تعالیٰ آپ کی مساعی جلیلہ میں برکت عطا فرمائے اور آپ کا سایہ عاطفت عافیت وسلامتی کے ساتھ تادیر ہمارے سروں پر سلامت رکھے۔ آمین۔ ادعیہ صالحہ کا خواستگار ہوں۔

والسلام
جناب محمد طفیل کوہاٹی

مطبوعات جدیدہ

سوانح سرسید ایک باز دید: پروفیسر شافع قدوائی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد مع گرد پوش، صفحات ۱۶۰، قیمت: ۳۰۰/روپے، پتہ: مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، ممبئی، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ اور دہلی، گورکھپور، پٹنہ اور سری نگر کے مشہور مکتبے۔

سرسید احمد خاں کی تعلیمی، اصلاحی اور ملی وقومی زندگی کے مطالعہ میں اب زور اور پختگی کا گویا وقت آ گیا ہے، ان کے بعض سوانحی حالات میں واقعیت اور استناد پر بھی نظر کی جارہی ہے، مطالعہ کا یہی پہلو اس کتاب میں بھی نمایاں ہے، یہ بھی صحیح کہا گیا کہ اصل موضوع سرسید کے دور کے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق جیسے رسائل میں خود سرسید کی تحریروں کا جائزہ اور ان کی قدر و قیمت کا تعین ہے۔ دیکھا جائے تو کتاب سرسید کے خاندان، ملازمت اور سرکاری اداروں سے وابستگی تک محدود ہے، آخر میں ''حیات جاوید کا ماخذ'' کے عنوان سے بھی ایک مضمون ہے، جس میں یہ اعتراف ہے کہ سرسید شناسی میں حیات جاوید حرف اول اور حرف آخر دونوں کی حیثیت رکھتی ہے لیکن یہ سوال بھی ہے کہ کیا یہ سوانح عمری، مطالعہ سرسید کا حرف آخر بھی ہے؟ جواب یہ دیا گیا کہ حیات جاوید کا اصل ماخذ منشی سراج الدین کا ایک غیر مطبوعہ مسودہ ہے اور منشی صاحب کی اس اولیت کے باوجود اس کو قرار واقعی اہمیت نہیں دی گئی، یہاں تک کہ خود منشی صاحب کی شخصیت پردۂ خفا ہی میں رہی اور ان کا مسودہ تو آج تک شائع نہیں ہوسکا۔ فاضل مصنف کے نزدیک یہ مطالعہ سرسید کا تشنہ تحقیق پہلو ہے، اسی احساس کے پیش نظر انہوں نے اس کمی کو ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی اور یہ اسی باب سے متعلق نہیں، اس پوری باز دید میں ان کی نظر بار بار حیات جاوید کے تسامحات پر پڑتی رہی، جو ان کے نزدیک نا قابل فہم ہیں، ایک وجہ یہ بتائی کہ حالی نے ضرورت سے زیادہ منشی صاحب کے مسودہ پر انحصار کیا اور خود سرسید کی تحریروں کو زیادہ اہمیت نہیں دی، مثلاً سرسید کے خاندان کا معاملہ ہے کہ وہ ہرات سے آیا تو کس کے عہد حکومت میں؟ سرسید، گراہم اور حالی تینوں کے اقوال میں تضاد نہیں تو اختلاف ضرور ہے، اس اختلاف کی تحقیق اگر نہیں ہوئی تو اس کی وجہ حیات جاوید کی وہ مقبولیت ہے جس نے بقول مصنف ''سرسید کے بیان پر فراموش کاری کی گہری دھند مستولی کردی''، اسی لیے مصنف کی اس رائے میں وزن ہے کہ ''اگر کوئی تاریخی شہادت سرسید کے بیان کی تردید میں نہیں ہے تو پھر اسے قبول کر لینا چاہیے''۔ مصنف کا مطالعہ قطعی معروضی ہے اسی لیے انہوں نے اس قول کو تائیداً نقل کیا کہ ''سیرت فریدیہ، سرسید نے

۸۰ سال کی عمر میں لکھی تھی، لہٰذا نصف صدی قبل کے کسی واقعہ کے اندراج میں غلطی کا احتمال رہتا ہے، حالی نے سرسید کے والد کے نام کے ساتھ ہر جگہ یعنی قریب ۱۶ مرتبہ میر کا لفظ استعمال کیا، مصنف کے نزدیک بجائے میر کے سید لکھا جانا چاہیے کہ یہی تحقیقی دیانت داری سے مطابقت کا اظہار ہے، حالی کے اس طرز کی تقلید کو انھوں نے یہ کہہ کر ناپسند کیا کہ ''اردو میں تحقیق، تقلید اور بیانات کی ازسرنو توثیق سے بڑی حد تک محترز رہی ہے''۔ سرسید کے بھائی سید محمد خاں نے دہلی سے ایک اخبار جاری کیا اور بقول حالی، بھائی کی محبت میں اس کا نام سید الاخبار رکھا، فاضل مصنف کے نزدیک یہ نام خاندانی تعلق کو ظاہر کرتا ہے، ورنہ احمد الاخبار زیادہ قابل قبول ہوتا، عرض ہے کہ اس نام سے اخباروں کے سید ہونے کا لطیف اشارہ بھی تو ممکن ہے، دہلی میں رعایت لفظی کی کچھ گنجائش ہی نکل آئے۔ سرسید کے بڑے بیٹے سید حامد کے رئیسانہ ٹھاٹ باٹ کی روایتوں کی تردید میں منشی ذکاء اللہ کا بیان علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کی فائلوں سے خوب نکالا گیا، جس کی روشنی میں سید حامد پر الزام زیادہ صحیح نہیں لگتے، اسی طرح سید محمود کی بعض کمزوریوں خصوصاً شراب نوشی اور جذبہ تفاخر کے رد میں امین زبیری کی شہادت نقل کی گئی، کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ اصل لیکن مستور مصادر تک رسائی سے کئی چلتی کہانیوں کی حقیقت سامنے آگئی جیسے سرسید کی تدفین کے وقت محسن الملک کے چندہ والی بات، اسی لیے کہا گیا کہ ''یہ قرین قیاس نہیں لگتا کہ سرسید کے قریبی اعزہ کی موجودگی میں تکفین، محسن الملک کے چندہ سے ہوئی ہوگی۔ کتاب کا ایک بہت مفید اور اہم حصہ سرسید کی سرکاری اداروں میں عملی موجودگی کا بیان ہے، جس میں سرسید کے بعض خیالات سے دیانت دارانہ اور جرأت مندانہ اختلاف کیا گیا، سرسید کا خیال تھا کہ انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنا کر ترقی کے منازل، انتہائی سرعت کے ساتھ طے کیے جاسکتے ہیں، مصنف نے اس وکالت کو نوآبادیاتی طرز فکر کی چغلی کھانے والی بتایا، اختلاف کی بہ شدت گنجائش کے باوجود یہ بھی کہا گیا کہ سرسید کا وسیع تر فکریاتی تناظر اور ان کی عملی کاوشیں دراصل نوآبادیاتی ایجنڈے کو شکست کرنے سے عبارت ہیں۔ قامت میں کہتر لیکن قیمت میں کہیں بہتر اس کتاب کی کامیابی دراصل اس یقین کی وجہ سے ہے کہ سرسید کے مطالعہ سے مذہب، مابعد الطبیعیات، تاریخ اور تہذیب کی ایک دنیا آباد ہوتی جاتی ہے اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ تحقیق، تکرار مضامین اور مدلل مداحی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ سرسید کی صحافت سے ان کے سوانح کو اعتبار و استناد عطا کرنے میں یہ کتاب وقعت و قبولیت دونوں لحاظ سے کامیاب ہے، خوشی اور سوا ہو جاتی ہے جب اردو ادب کے جدید ترین نظریوں کا بالغ نظر نقاد ایک جویائے حق، محقق کی صورت میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔

ع۔ص

رسید کتب موصولہ

اقبال بہ چشم خیر: ڈاکٹر رؤف خیر، موتی محل، گولکنڈہ، حیدرآباد۔ قیمت:۲۰۰؍روپے

الاعتبار بما ورد فی لیلة النصف من شعبان من الاحادیث و الآثار: تحمید المولیٰ، مکتبة الاسلام، للطباعة والنشر والتوزیع والترجمہ، ڈھاکہ بنگلادیش۔ قیمت درج نہیں

الطریق الی الاردیہ: ابوطاہر المصباح، مدرسة المدینہ، حضرت پور، کرانی گنج، ڈھاکہ۔ قیمت:۱۰۰؍روپے

المدخل الی علوم الحدیث الشریف: محمد عبدالمالک، مرکز الدعوة الاسلامیہ ڈھاکہ، بنگلادیش۔ قیمت درج نہیں

تحریر شاہی: کمل دیوبندی، عنایہ ادیب پبلی کیشن، شاہ منزل محلہ خانقاہ، دیوبند ضلع سہارنپور۔ قیمت:۱۲۳؍روپے

دیوان عادل ناگپوری: ڈاکٹر محمد شرف الدین ساحل، ساحل کمپیوٹرس، حیدری روڈ، مومن پورہ، ناگپور۔ قیمت:۵۰۰؍روپے

مرقات الوصول الی اللہ والرسول....: مولانا محمد بن قاسمؒ، مترجم محبوب حسین احمد حسین، سرخیز بڑی درگاہ، مکربہ، پوسٹ جیوراج پارک احمد آباد۔ قیمت:۲۵۰؍روپے

مسجد اقصیٰ سے متعلق چالیس حقائق: ڈاکٹر عیسیٰ القدومی، مترجم ڈاکٹر محمد طارق ایوبی ندوی، الحسنات بک ڈپو، دہلی۔ قیمت درج نہیں

نعمة المنان جلد سوم (مجموع فتاویٰ): ڈاکٹر فضل الرحمٰن مدنی، جمع وترتیب احمد فضل الرحمٰن مدنی، دارالکتب الاسلامیہ، مٹیا محل، جامع مسجد، دہلی۔ قیمت درج نہیں

یادوں کے جھروکوں سے: مولانا عبدالعلی فاروقی، مکتبہ البدر کاکوری، لکھنؤ۔ قیمت:۲۵۰؍روپے

تصانیف علامہ شبلی نعمانیؒ

کتاب	قیمت
سیرۃ النبیؐ جلد اول و دوم (یادگار ایڈیشن)	2000/-
سیرۃ النبیؐ	
(خاص ایڈیشن مکمل سیٹ ۷ جلدیں)	2200/-
علامہ شبلی و سید سلیمان ندوی	
مقدمہ سیرۃ النبیؐ	30/-
الفاروق	300/-
الغزالی	200/-
المامون	175/-
سیرۃ النعمان	300/-
سوانح مولانا روم	220/-
شعر العجم اول	150/-
شعر العجم دوم	130/-
شعر العجم سوم	125/-
شعر العجم چہارم	150/-
شعر العجم پنجم	120/-
الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی	350/-
(محقق ایڈیشن) تحقیق: ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی	
الکلام	250/-
علم الکلام	200/-

کتاب		قیمت
موازنہ انیس و دبیر		250/-
اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر		100/-
سفرنامہ روم و مصر و شام		200/-
کلیات شبلی (اردو)		220/-
کلیات شبلی (فارسی)		45/-
مقالات شبلی اول (مذہبی)		170/-
مرتبہ: سید سلیمان ندوی		
مقالات شبلی دوم (ادبی)	//	70/-
مقالات شبلی سوم (تعلیمی)	//	80/-
مقالات شبلی چہارم (تنقیدی)	//	200/-
مقالات شبلی پنجم (سوانحی)	//	150/-
مقالات شبلی ششم (تاریخی)	//	90/-
مقالات شبلی ہفتم (فلسفیانہ)	//	100/-
مقالات شبلی ہشتم (قومی و اخباری)	//	110/-
خطبات شبلی	مرتبہ: عبدالسلام ندوی	80/-
انتخابات شبلی	مرتبہ: سید سلیمان ندوی	45/-
مکاتیب شبلی اول	//	150/-
مکاتیب شبلی دوم	//	190/-
اسلام اور مستشرقین چہارم (علامہ شبلی کے مقالات)		150/-

ISSN 0974 - 7346 Ma'arif (Urdu) -Print
March 2018 Vol - 201 (3)
RNI. 13667/57 **MA'ARIF** AZM/NP-43/019
Monthly Journal of
Darul Musannefin Shibli Academy
P.O.Box No: 19, Shibli Road, Azamgarh, 276001 U.P. (India)

شبلی صدی مطبوعات

۱۔	سیرۃ النبیؐ جلد اول و دوم (یادگار ایڈیشن)	علامہ شبلی نعمانی	2000/-
۲۔	شبلی کی آپ بیتی	ڈاکٹر خالد ندیم	325/-
۳۔	دارالمصنّفین کے سو سال	کلیم صفات اصلاحی	350/-
۴۔	شذرات شبلی (الندوہ کے شذرات)	مرتبہ: ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	220/-
۵۔	شذرات سرسید	پروفیسر اصغر عباس	500/-
۶۔	محمد شبلی لائف اینڈ کنٹری بیوشنس	ڈاکٹر جاوید علی خاں	230/-
۷۔	حیات شبلی	علامہ سید سلیمان ندوی	650/-
۸۔	مولانا الطاف حسین حالی کی یاد میں	اشتیاق احمد ظلی	250/-
۹۔	حیات سعدی	تصنیف: خواجہ الطاف حسین حالی	400/-
۱۰۔	شبلی شناسی کے اولین نقوش	مرتبہ: ظفر احمد صدیقی	600/-
۱۱۔	شبلی ایک دبستان	آفتاب احمد صدیقی	250/-
۱۲۔	متاع رفتگاں	شاہ معین الدین احمد ندوی	200/-
۱۳۔	یہود اور قرآن مجید	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	150/-
۱۴۔	رسائل شبلی	علامہ شبلی نعمانی	300/-
۱۵۔	اردو ترجمہ مکاتیب شبلی	ڈاکٹر خالد ندیم	110/-
۱۶۔	تاریخ بدء الاسلام (علامہ شبلی نعمانی)	مرتبہ: ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی	300/-
۱۷۔	مراسلات شبلی	ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	150/-
۱۸۔	مطالعات شبلی	مرتبہ: اشتیاق احمد ظلی	550/-
۱۹۔	الفاروق (ہندی)	علامہ شبلی نعمانی	450/-
۲۰۔	الندوہ (جلد ۱۔۴)		2175/-
۲۱۔	الندوہ (جلد ۵۔۹)		زیر طبع